

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/114144>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

4449



DE KRACHT VAN DE LEEGTE

Het verschijnsel verveling in een spiritueel
cultuurhistorisch en filosofisch perspectief

L.A.M. van de Camp

DE KRACHT VAN DE LEEGTE

HET VERSCHIJNSEL VERVELING IN EEN SPIRITUEEL
CULTUURHISTORISCH EN FILOSOFISCH PERSPECTIEF

Aan Riet en onze kinderen

DE KRACHT VAN DE LEEGTE

HET VERSCHIJNSEL VERVELING IN EEN SPIRITUEEL CULTUURHISTORISCH EN FILOSOFISCH PERSPECTIEF

een wetenschappelijke proeve op het gebied van de wijsbegeerte

Proefschrift

**ter verkrijging van de graad van doctor aan
de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen in het
openbaar te verdedigen op
maandag 23 november 1992
des namiddags te 1.30 uur precies**

door

**LEONARDUS ANTONIUS MARIA van de CAMP
geboren op 13 februari 1924
te Nijmegen**

Promotores: Prof. Dr. C.E.M. Struyker Boudier
Prof. Dr. O. Steggink O. Carm.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Camp, Leonardus Antonius Maria van de

De kracht van de leegte: het verschijnsel verveling in een
spiritueel cultuurhistorisch en filosofisch perspectief /

Leonardus Antonius Maria van de Camp. - [S.l.:s.n.]

Proefschrift Nijmegen. - Met lit. opg., - Met

samenvatting in het Engels

ISBN 90-9005391-3 geb.

Trefw.: verveling.

Copyright: 1992 L. van de Camp

Ontwerp omslag: M. van de Camp

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze opgave mag worden vermenigvuldigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotocopie, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

ISBN 90-9005391-3

Voorwoord

In de jaren '80 werd mijn aandacht getrokken door een opvallende toename van vragen in de samenleving betreffende onder andere agressie, depressie en de zin van het leven. Door langdurige ervaring met jeugdigen in onderwijs- en spel-situaties, werd bij mij het vermoeden gewekt van samenhang van deze verschijnselen met het verschijnsel verveling. De vraag naar de aard van die samenhang boeide mij ten zeerste.

Het vervolgens onderzoeken van verveling en het doorlichten van gedrag waarbij verveling een rol, of zelfs een hoofdrol speelt, gaf me het enerverende gevoel van het betreden van een nog onbekend gebied, een nieuwe en onvermoede wereld. Het leek op het betreden van een huis waarvan nooit anders dan de voorgevel was gezien. De achterzijde werd ontdekt en binnentredend veranderde het complete beeld. Pas nadat het bouwsel vanuit die nieuwe positie werd verkend, liet het zich echt kennen.

Deze ervaringen hebben mij doen beseffen, dat verveling aan niemand helemaal vreemd is maar door haar soms verborgen en complexe aanwezigheid blijkbaar niet gemakkelijk onderkend kan worden. Daardoor speelt zij waarschijnlijk een veel grotere rol in het leven van zowel ouderen als jongeren dan ik aanvankelijk door haar onopvallende aanwezigheid vermoedde. De gedachte dat verveling waarschijnlijk aan de basis ligt van veel verschijnselen, die met de verzamelnaam 'onbehagen' wordt verwoord, werd daardoor versterkt. Het heeft bij mij het verlangen opgeroepen om de verveling dieper te leren kennen en het te voorschijn te halen uit complexe situaties, die als 'onbehagelijk' of ernstiger kunnen worden gekarakteriseerd.

Een nadere kennismaking met literatuur over verveling was vanwege mijn opleiding aanvankelijk overwegend pedagogisch, psychologisch en literair. Van daaruit maakte ik kennis met wat onder anderen de filosofen Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger over verveling dachten. Door hen wilde ik het verschijnsel verveling vooral in wijsgerige zin dieper leren kennen. Een diepere kennis die nodig is, om op fundamentele wijze iets aan verveling te kunnen doen. Het doel van deze studie is immers niet alleen om het verschijnsel te kennen en daardoor te onderkennen, maar om - impliciet - met de kennis daarvan bij te kunnen dragen tot een zinvol omgaan met zichzelf en zijn wereld.

Ik dank vooral mijn promotores prof. dr. C.E.M. Struyker Boudier (hoogleraar wijsgerige antropologie) en prof. dr. O. Steggink O. Carm. (emeritus-hoogleraar spiritualiteit), die mij op kritische en constructieve wijze daarin hebben begeleid.

Ook mijn vrouw Riet, onze kinderen, vrienden en andere geïnteresseerden, die aan mijn genoegen met en het resultaat van deze studie hebben bijgedragen door gesprekken, meelesen, meedenken en andere vormen van belangstelling, zeg ik van harte dank. Met name wil ik noemen drs. W. Scholtens, dochter Ank en schoonzoon Ben, vervolgens Ed Verhoeff met wie ik vele interessante en verhelderende gesprekken mocht hebben over dit thema en "last but not least" Ted Lim en Jan Valkenburg.

Inhoud

	Voorwoord	5
	Inhoudsopgave	7
	Inleiding	13
	Vraagstelling en opzet	22
Deel I	Een eerste verkenning van het verschijnsel verveling	27
	Inleiding	27
1.	Het Nederlandse 'verveling'	27
	Samenvatting	31
2.	Het Franse 'ennui'	32
	Samenvatting	35
3.	Het Duitse 'Langeweile'	35
	Samenvatting	39
4.	Het Engelse 'boredom'	40
	Samenvatting	43
5.	Verveling, 'ennui', Langeweile', en 'boredom', hun overeenkomst en verschil	
	Een samenvattende beschouwing	43
Deel II	Het verschijnsel verveling belicht vanuit de acedia	47
	De christelijke ascese	47
	Het ontstaan van de term acedia	47
1.	De vroeg-christelijke periode	48
1.1.	Individuele ascese en de acedia.	
	De heilige Antonius (251-356)	48
	Samenvatting en conclusies	50
1.2.	Bezinning op de acedia.	
	De acedia een hoofdzonde. Evagrius van Pontus (345-399)	50
	Samenvatting en conclusies	54
	Nadere toelichting op de vraagstelling	55
1.3.	De acedia als kern van de hoofdzonden. De functie van de arbeid. Johannes Cassianus (± 365 - ± 435)	56
	Samenvatting en conclusies	60
1.4.	De socialisering van de ascese; de kloostergemeenschap	
	Aurelius Augustinus 345 - 430	61
	Samenvatting en conclusies	63
1.5.	Integratie van individuele ascese en gemeenschapsleven; het 'Ora et Labora'. Benedictus van Nursia 480-547	63
	Samenvatting en conclusies	64

2.	Christendom en acedia in de vroege middeleeuwen	65
2.1.	De secularisatie van de acedia. Gregorius de Grote, benedictijn en kerkleraar (540-604)	65
2.2.	Van theocentrische naar christocentrische mystiek. Differentiatie in de ethische opvatting van acedia. Bernardus van Clairvaux 1090-1153	66
	Samenvatting en conclusies	68
3.	Christendom en acedia in de hoge middeleeuwen	69
3.1.	Een theologische benadering van de acedia als zonde. Thomas van Aquino (1225-1274)	69
	Samenvatting en conclusies	72
3.2.	Bruidsmystiek en christelijke naastenliefde. Jan van Ruusbroec 1293-1381	73
	Samenvatting en conclusies	75
4.	Acedia en mystiek in de Spaanse Gouden Eeuw	75
4.1.	Ignatius van Loyola 1491-1556	76
	Samenvatting en conclusies	77
4.2.	Theresia van Avila 1515-1582	78
	Samenvatting en conclusies	80
4.3.	Johannes van het Kruis 1542-1592	80
	Samenvatting en conclusies	83
5.	De betekenis van de kennis van acedia voor de kennis van verveling. Een samenvattende beschouwing	83
5.1.	Een structurele samenvatting van de acedia	83
5.2.	Acedia en verveling	85
5.2.1.	De confrontatie met de tweeëenheid van het bestaan	85
5.2.2.	De keuze	87
	De verantwoordelijkheid voor de keuze	88
	Het schuldgevoel	89
5.2.3.	Het zich herstellen van acedia c.q. verveling	89
	Het arbeidsethos	90
5.2.4.	Een samenvatting van de belangrijkste gegevens en enkele conclusies	90
Deel III	Het verschijnsel verveling belicht vanuit de filosofie	93
	Inleiding	93
A	Het verlangen naar vervulling	93
B	Existentieel dualisme. Het rationele en wat het rationele overstijgt	95
C	Verveling als onvervuldheid; de leegte als zodanig	96

1.	Arthur Schopenhauer (1788-1860)	97
1.1.	Zijn filosofie en het verschijnsel verveling	97
1.1.1.	'Die Welt als Wille und Vorstellung'	98
	Enkele belangrijke consequenties met betrekking tot het verschijnsel verveling	99
1.1.2.	Schopenhauers filosofie van de verlossing	100
1.2.	Enkele samenvattende conclusies	102
2.	Sören Kierkegaard (1813-1855)	104
2.1.	Zijn filosofie en het verschijnsel verveling	104
2.1.1	De ontwikkeling van de individualiteit	105
	De aandacht voor het individuele in de mens en het verschijnsel verveling	106
2.1.2.	Het verschijnsel verveling in het algemeen en zoals het zich manifesteert in het overgangsproces volgens de stadia	107
	Het esthetische stadium	107
	De overgang naar het ethische stadium	110
	De overgang naar het religieuze stadium	112
2.2.	Enkele belangrijke gezichtspunten	112
2.2.1.	Het dualisme	112
	Het kiezen, de angst en de vertwijfeling	113
	Geloven als een open staan naar...	114
2.2.2.	Geloven en het verschijnsel verveling	117
3.	Friedrich Nietzsche (1844-1900)	117
3.1.	Zijn filosofie en het verschijnsel verveling	117
	'Der Wille zur Macht'	118
	Enkele fundamentele consequenties	121
	A Het nihilisme van de zwakke mens	121
	B Het nihilisme van de sterke mens	122
3.2.	Nietzsches cultuurkritiek	124
	De westerse beschaving als bron voor verveling in haar belemmering van een oorspronkelijk beleven	124
3.3.	Verveling als individueel verschijnsel. Enkele samenvattende conclusies	126
4.	De verveling volgens Heidegger (1889-1976)	128
	Inleiding	128
4.1.	Het 'Dasein' als een gestemd-zijn	129
	De verveling als grondstemming	131
4.2.	Een analyse van de hoofdvormen van het verschijnsel verveling	132
	Inleiding	132
4.2.1.	De eerste vorm	134
4.2.2.	De tweede vorm	135
4.2.3.	De derde vorm	138

4.3.	De verveling als een niet vervuld worden in het verlangen naar zelfverwerkelijking, als gebrek aan 'engagement'	139
4.3.1.	Het verlangen en de tijdhorizon	140
4.3.2.	Het zich ontsluiten voor het zijn van het 'Dasein' 'Die Gelassenheit' als die stemming, waarin men zich voor het 'zijn' ontsluit	141
4.4.	Enkele opmerkingen	143
4.5.	Verantwoordelijkheid voor verveling	145
4.5.1.	In het algemeen	147
4.5.2.	Het verantwoordelijkheidsprobleem aan de hand van de beschreven vormen van verveling	147
4.5.3.	Verveling en psychoanalyse	150
4.5.4.	De verantwoordelijkheid voor de openheid als grondhouding	155
5.	De verveling volgens Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger. Een samenvattende beschouwing	159
Deel IV	Het begrip verveling. Intersubjectiviteit als contrapunt.	160
1.	Een samenvattende beschouwing en een omschrijving van het begrip verveling	167
2.	De aandacht voor het verschijnsel omgang	170
2.1.	Omgang	173
2.1.1.	De verantwoordelijkheid voor de ander. Intersubjectiviteit en zijnsparticipatie	173
2.1.2.	Het geven en ontvangen als intersubjectieve acten	175
2.1.3.	Intersubjectiviteit als de hoogste vorm van menselijke omgang	177
2.2.	Besluit	178
	Samenvatting	181
	Summary	185
	Bibliografie	189
	Gebruikte afkortingen	197
	Personenregister	199
	Curriculum vitae	203

Inleiding

In het 'Ten geleide' van *Zinervaring in de hedendaagse cultuur* (1982), het verslag van de jaarvergadering van het Thijmgenootschap (1981) te Utrecht, wordt opgemerkt, dat voor dit symposion een "verrassend grote belangstelling" blijkt te bestaan. "De vraag naar zin en de ervaring van zinloosheid zijn thema's die in het begin van de jaren tachtig in de lucht hangen; de keuze van dit thema kwam kennelijk tegemoet aan een behoefte die bij velen leeft" (Haarsma, 1982: 6).

Op zichzelf beschouwd is de interesse voor dit onderwerp niet vreemd, want: "Al wat mensen doen en laten heeft te maken met het geven, onthullen en begeren van zin in hun 'eeuwige' strijd tegen allerlei vormen van onzin, tegenzin, weerszin, zinloosheid, waanzin e.d. De mens lijkt dat 'wezen', dat in zijn zijn om zin bekommerd is: dat is zijn oorspronkelijk - geworpen - ontwerp. Zo treft hij/zij zichzelf aan in zijn radicale eindigheid en contingentie". Aldus Struyker Boudier in *Zin en religie* (1990: 78), voorlopig het laatste werk over 'zin' in de golf van publicaties, die het afgelopen decennium verschenen. Blijkbaar is voor relatief veel mensen de zin van het leven problematisch geworden. Wetenschappelijk onderzoek lijkt deze veronderstelling te bevestigen. Ze sluit ook aan bij het gegeven, dat er een algemeen toegenomen gebruik is van begrippen als depressie, leegte, zinloosheid en dergelijke. Het optimisme van de Verlichting - vooruitgang - roept (opnieuw) 'romantische' reacties op.

Waardoor is de vraag naar de zin van het leven in deze jaren weer zo actueel geworden? Er zijn voldoende aanwijzingen die aantonen, dat vermindering van welvaart niet persé verlies aan zinervaring met zich mee hoeft te brengen, terwijl er ook mensen zijn die in goede welstand en gezondheid geen zin in het leven onderkennen. In sociaal-economisch opzicht is echter ongetwijfeld een toegenomen werkeloosheid gepaard gaande met een vermindering van inkomen voor zowel vele ongeschoolden als ouderen en groepen minderheden een belemmering om bevredigend, zinvol aan het complexe proces van de samenleving deel te nemen. Dat wil overigens niet zeggen dat arbeid als zodanig voor een ieder inhoudelijk zinvol is. De verfijnde arbeidsdeling, zowel in technische als organisatorische zin, belemmert velen de betekenis van hetgeen zij verrichten nog te overzien, waardoor veel van de zin voor hen verloren gaat.

Het verlies aan zinervaring als min of meer algemeen voorkomend verschijnsel in de samenleving wijst op een samenhang met de cultuur waarin men leeft. Beleeft men in de huidige cultuur een periode van impasse? Moet men in bepaald opzicht op de weg terug en nieuwe, nog moeilijk te onderkennen wegen inslaan? Bevindt

men zich nu in een periode van ontwikkeling, van overgang naar een andere en mogelijk betere wereld, waardoor velen in onduidelijkheid en verwarring verkeren over hun positie in deze samenleving? Deze gedachte is niet zo vreemd. In de Europese geschiedenis van de laatste twee eeuwen hebben perioden van optimisme en pessimisme elkaar met een zekere regelmaat afgewisseld. Is er een dalende lijn in zinervaring? Max Weber (1864-1920) schrijft in 1919, dat het voor de westerse mens, levend in een cultuur die sedert de middeleeuwen steeds meer gerationaliseerd is, steeds moeilijker wordt om zin te geven aan zijn bestaan (De Valk, 1982: 17-18).

Het rationalisatieproces wordt in de huidige tijd gekenmerkt door het steeds meer onderkennen van natuurlijke processen in gebeurtenissen, die men eertijds toeschreef aan een bovennatuurlijke macht. Het is een proces van ontmythologisering waarin onvermijdelijkheid en verstandelijkheid een diepere zin van het gebeuren vervangen. Het steeds meer geraken in de ban van het rationele bevordert een gerichtheid op prestatie, nut, bezit, een vergrote aandacht voor zichzelf en een zich losmaken uit de groep. *Er is een toenemende individualisering en privatisering ontstaan.* Doordat men meer op zichzelf is aangewezen in het komen tot een juiste keuze wordt het komen tot een verantwoord en zinvol deelnemen aan zingevende systemen van kerkelijke (cfr. Haarsma, 1982: 95-96) en maatschappelijke aard bemoeilijkt. Men raakt eerder in onzekerheid, in verwarring en komt moeilijker tot een zinervarend deelnemen aan sociale processen. Door de overvloed van technische ontwikkelingen, van communicatie en informatie - en de daaraan inherente veelvuldige veranderingen in de samenleving - is er een discrepantie ontstaan tussen deze ontwikkelingen en zijn vermogen om ermee om te gaan. De mens verliest zijn greep op de samenleving (cfr. Achterhuis, 1983). Hij ervaart een gevoel van ontevredenheid, van een tekort aan zingeving en daardoor van zinervaring (ibid. 20-28). In zijn gevoelservaringen van zinbelevingen is verwarring, een gevoel van disharmonie, die bij toenemende intensiteit tot bewustwording komt. De westerse mens ervaart zichzelf als vervreemd van zichzelf en van de omringende wereld. Daarbij heeft hij ontdekt, dat ook en allereerst hij zelf de bron is van steeds nieuwe vervreemdingen (Haarsma, 1982: 101). Met de proliferatie van middelen, de 'cultuur' van het hoe en wat, is de vraag naar het waarom en waartoe - waar de zinsvraag thuishoort, de doelrationaliteit - op de achtergrond verdwenen of zelfs als 'zinloos' (onbeantwoordbaar) terzijde geschoven.

Zinervaring is verbonden met een cultuur, taal en wereld, die voortdurend veranderen; zij heeft een relatief karakter (Struyker Boudier, 1990: 81-82). De huidige verbrokkeling van het wereldbeeld, de ontstane pluriformiteit maakt ontdekken van en kunnen omgaan met criteria noodzakelijk om te bepalen wat zingend is. De eigen verantwoordelijkheid is toegenomen en daarmee de onzekerheid in het

leven. Men moet zelf zoeken naar wat zin zou kunnen geven. Men zal zich moeten verdiepen in de werkelijkheid van het leven en zich al verdiepend ermee om durven gaan. In dit behoedzame, zinervarende omgaan met de werkelijkheid, zal het zingevende ontdekt moeten worden. Uiteindelijk zal men zoeken naar die zingeving, welke het voorbijgaande te boven gaat, naar de eigenlijke zin in het leven, welke aan zijn diepste verlangens tegemoet komt. Struyker Boudier onderscheidt binnen de cultuur een drietal gebieden, welke op bijzondere wijze met zin verbonden zijn: kunst, moraal en religie. De waarden hiervan onttrekken zich als zodanig aan het utilitaire. Ze suggereren een "tot in eeuwigheid uitgestelde zin, waarvan het bestaan uiteindelijk slechts in geloof aanvaard kan worden, waar het samen heet te vallen met wat wij 'God' noemen" (1990: 96-97).

Het gerationaliseerde gevoel van onbehagen is eigenlijk de expressie van een protest tegen een levenswijze, die onvervuldheid, leegte bewerkstelligt; het is een protest tegen de alles doordringende rationalisering van het leven. Men wordt zich ervan bewust, dat de wetenschap niet alles vermag en de problemen in de wereld niet voorkomt of oplost, dat materiële welvaart niet tot diepe innerlijke vervulling leidt. In deze sfeer van onbehagen heeft het postmodernistisch denken, waarvan de filosofie reeds sinds het midden van de jaren zestig doordrongen was, zich ontwikkeld. Het zoeken naar de kern van de oorzaak van het crisisgevoel, het analyseren van het huidige filosofische denkpatroon heeft een verdieping en verscherping van het crisisgevoel tot stand gebracht. Het heeft ook geleid tot onderkenning van samenhang met fundamentele gedachten, die aan de Verlichting ten grondslag liggen. Jean-François Lyotard, de eerste die de crisis aanduidt als postmoderniteit, noemt het postmoderne denken in zijn oorspronkelijke eenvoud wel: "het ongeloof aan de meta-vertellingen" (Lyotard, 1988: 26). Daarmee wil hij zeggen dat de grote leidende ideeën van de moderne tijd, de tijd van de Verlichting en de 19de eeuw - de 20ste eeuw beweegt zich reeds in de richting van het postmoderne denken - hun waarde van plausibiliteit verliezen. Met het verlies aan waarde van deze verhalen zijn ook de verwachtingen ten aanzien van rationaliteit - het kunnen afdwingen van vooruitgang der mensheid - ondermijnd (Veerman, 1988; Merks, 1990: 78).

Van der Rijt (1982: 30) omschrijft onbehagen als "een toestand van zich ongelukkig voelen zonder dat precies bekend is wat de beste oplossing voor dat probleem is; het dient als signaal om de oorzaken op te sporen en een remedie voor te stellen; het onbehagen dient het herstel van het evenwicht - intern en extern - en het versnelt het proces van bewustwording". De onweerstaanbare kracht van het groeiende onbehagen door het verlies aan zinbeleving en zinervaring, heeft mogelijk aldus tot een filosofische diepgaande bezinning en analyse geleid. Door zijn

beroep op een kritisch gebruik van de rede is het postmodernisme wellicht als filosofie een fase in de ontwikkeling naar meer oorspronkelijke zinervaring. Als men zich losmaakt van die 'verhalen', zal men meer vanuit zijn 'zelf' zin moeten geven aan het leven. Het is een opgave, die de mens rijker maakt en hem de zin van het leven dieper zal kunnen doen ervaren (Merks, 1990: 93-94). Postmodernisme als reactie op de Verlichting betekent eigenlijk een reactie op de ervaring van zinloosheid, op een gevoel van leegte. Het is de reactie op een onbehagen, dat verwijst naar een gevoel, dat men verveling zou kunnen noemen. Het betekent, dat de verveling als een door de Verlichting gegroeide stemming het postmodernisme heeft opgeroepen. Verveling is dan het verschijnsel dat beide ideeën-sferen verbindt. Het roept de vraag op, wat die verveling, die zich blijkt te kunnen manifesteren als een onweerstaanbare kracht, naar haar wezen, eigenlijk is. De vraag naar 'wat verveling is' wordt nog versterkt door het gegeven, dat bij de vraag naar zin en de ervaring van zinloosheid wordt voorbijgegaan aan het verschijnsel verveling als zodanig. Het kan verborgen genoemd worden, omdat termen als onbehagen, zinloosheid, gevoelens van leegte wel ernaar verwijzen, maar het verschijnsel zelf onbenoemd laten. Als problematisch verschijnsel wordt het daardoor moeilijker aan de orde gesteld en niet in haar eigenlijke, diepere betekenis verhelderd. Deze studie wil zich dan ook op het verschijnsel verveling richten, om te pogen dit onbehagen in zijn min of meer verborgen kracht te onderkennen.

In het algemeen beschouwt men verveling als iets, dat men maar zo gauw mogelijk moet trachten te verdrijven door iets te gaan doen. Ze wordt dan ook nagenoeg louter en als het ware primair natuurnoodzakelijk toegeschreven aan het hebben van veel vrije of lege tijd en het daarmee geen goed raad weten. Onder de mogelijke invloed van een heersend arbeidsethos bestaat ook de populaire en hardnekkige mening, dat er - bij enige goede wil - ter compensatie van een 'niets te doen hebben' altijd wel iets nuttigs of zinnigs te doen is. Men hoeft zich dus niet te vervelen. Door deze opvatting zegt men door een persoonlijke houding antwoord te kunnen geven op zo'n situatie ('situatie' als: het geheel van gegevens ten opzichte waarvan gehandeld moet worden [Langeveld, 1979: 169]). Deze meningen roepen echter tal van vragen op. Kan iemand zich ontwikkelen, opgevoed worden tot een dergelijke persoonlijkheid, waardoor het mogelijk is altijd een positief en creatief antwoord te geven op situaties als bijvoorbeeld werkeloosheid, langdurige vrijheidsbeperking in ruime zin, waarin men met zijn dadendrang, zijn tijd geen raad weet en zich dreigt te vervelen? Is er altijd wel iets zinnigs of nuttigs te doen? Wat is dat: 'zinnig', 'nuttig'? Is 'iets doen' noodzakelijk om je niet te hoeven vervelen? Hoe komt het echter, dat arbeid, bezigheid, agressie, het zich al of niet met iets zinnigs bezig houden, zo op de voorgrond tredend in verband gebracht worden met het verschijnsel verveling? Waar komt die activiteitsideologie van-

daan? En wat moet men verstaan onder vrije en lege tijd? Vanwaar is de uitdrukking: Ledigheid is des duivels oorkussen? Hoe moet men eigenlijk met het verschijnsel verveling omgaan? Welke wetenschapsgebieden kunnen daarover nader informeren?

- De *psychologie* blijkt zich weinig met dit onderwerp bezig gehouden te hebben. In de verantwoording van enkele werken over verveling, enige decennia geleden, kan men o. a. het volgende lezen: "Während uns die neuere Philosophie des öfteren an die metaphysische Problematik der Langeweile heranführt, haben die systematischen Darstellungen und Lehrbücher der Psychologie dies Phänomen nicht einmal genannt. Selbst in den wenigen Abhandlungen über die menschlichen Gefühle und Stimmungen, welche auch die Langeweile aufzählen, fehlt eine gründliche psychologische Untersuchung dieses Gegenstandes, der sozusagen in Vorbeigehen bemerkt wird" (Revers, 1949: 11). Revers vermoedt dat deze lacune komt, doordat de academische psychologie te ver van het alledaagse leven van de mensen verwijderd is. De academische filosofie, die zich met het bestaan bezig houdt, heeft echter veel psychologische problematiek verhelderd waaraan de psychologie weinig aandacht geschonken heeft. Zo ook wat betreft de verveling als een de basis van het leven rakend en haar kleurend verschijnsel. De vraag mag daarbij evenwel gesteld worden, of de verveling mogelijk een zo met het diepere innerlijk verweven verschijnsel is, dat ze voor de psychologie moeilijk toegankelijk is, waardoor ze dreigt in een min of meer oppervlakkig symptomatische beschrijving te blijven steken.

Luypen zegt: "Omdat de verveling een zeer veel voorkomend verschijnsel is, zelfs zozeer, dat wel niemand aan haar greep schijnt te ontkomen, is het des te meer te verwonderen, dat de psychologen er nog maar weinig aandacht aan besteed hebben. De omstandigheid dat het affectieve leven, vooral in details, nog maar weinig is onderzocht, verklaart veel, doch niet alles. Want het komt herhaaldelijk voor, dat in algemene studies over het affectieve leven de verveling zelfs niet genoemd wordt" (1951: 13). De opmerking van Luypen betreffende het geringe onderzoek van het affectieve leven verwijst vermoedelijk naar de geschiedenis van de psychologie, waarin het begrip voorstelling als theoretisch model voor het zieleleven de ontwikkeling van een theorie van de gevoelens ernstig belemmerde. Het leidde tot een onvermogen, om de "tovercirkel van het bewustzijn als een zogenaamde horizon te doorbreken" (Plessner, 1965: 15). Pas in de laatste decennia wordt duidelijk, "dat niet de kentheorie de leiding heeft, en het bewustzijns- en voorstellingsperspectief slechts een van de vele manieren is, waarop de mens zich in de reële wereld beweegt en ermee omgaat en dat de oorspronkelijkheid van gevoel, waarneming en handelen om een eigen benadering vraagt" (ibid. 15-16). Deze ingrijpende verandering in de onderzoeksattitude der menswet-

schappen is zowel een reactie op het idealisme als op het positivisme. Men krijgt meer oog voor de mens in zijn feitelijke bestaanswerkelijkheid (ibid. 16).

Knoers merkt in verband met zijn studie *De verveling in de puberteit* (1966) op: "De belangstelling, die de psychologie heeft getoond voor het fenomeen der verveling is nooit bijzonder groot geweest". De psychologische literatuur laat hem daarover in verschillende opzichten onbevredigd, met name ten aanzien van wat onder verveling verstaan moet worden. Wel constateert hij dat romanschrijvers, cineasten en essayisten relatief veel aandacht aan verveling hebben geschonken. (ibid. 1-2). Deze opmerking verwijst opnieuw naar het intrigerende karakter van de verveling. Men kan zich dan ook afvragen, waardoor er zo'n verschil in aandacht voor dit verschijnsel is. Blijkt hieruit dat de psychologie als wetenschap wellicht minder gevoelig is voor dit verschijnsel? Wordt de verveling als object van wetenschappelijk onderzoek minder relevant geacht? En moet uit het voorafgaande nu afgeleid worden, dat verveling beschouwd moet worden als een 'quantité et qualité négligeable' van het leven, als iets wat men maar op de koop toe moet nemen en overigens geen indringende aandacht waard is tenzij voor filosofen vanuit een bepaalde - existentiële - mensbeschouwing? Dit zou echter niet alleen in tegenspraak zijn met de gedachte, dat verveling als algemeen onbehagen een cultuur kan doordringen, maar ook met de enorme hoeveelheid romanliteratuur, die aan dit verschijnsel zo'n belangrijke plaats geeft (Kuhn, 1976). Het is ook in tegenspraak met de veronderstelling, dat 'er redenen te over zijn voor het vermoeden, dat in de huidige mentaliteit van ons volk ook de verveling verdisconteerd zit' en 'wel niemand aan haar greep schijnt te kunnen ontkomen' zoals Luypen het uitdrukt (1951: 13).

De veronderstelling van Revers, de verzuchtingen van Luypen en de constatering van Knoers, maken de vraag naar het 'waarom' van de geringe aandacht van de psychologie alleen maar interessanter. Behalve de reeds genoemde redenen zou het mogelijk kunnen samenhangen met het onaangename en pijnlijke gevoel dat verveling geeft, een kant van het bestaan, waarover men niet graag praat. Bovendien zou men het een tegenzin oproepende negatieve benadering van het gevoelsleven kunnen noemen, omdat men geneigd is eerder zijn aandacht te vestigen op de positieve zijde van het leven. Het is bijvoorbeeld pas door de zich opstapelende zingeivingsproblematiek in de samenleving, dat men - als het ware door de omstandigheden gedwongen - meer oog krijgt voor de negatieve kant van het leven, de verveling. Mogelijk is het ook een gevolg van de voorkeur om zich - ook in wetenschappelijk opzicht - bezig te houden met het opvallende en uitzonderlijke; de aandacht wordt blijkbaar minder opgewekt door de veel voorkomende alledaagse en daardoor min of meer vanzelfsprekend aanwezige problematiek in het leven. Het onderwerp komt dan ook in verhouding wat meer in de pathologisch geori-

enteerde psychologie en in de psychiatrie aan de orde, maar dan meer als expressie van een psychisch conflict en als een bijkomend of overgangsverschijnsel naar melancholie en depressie. Een bijzondere en mogelijk, uit het oogpunt van wetenschappelijk onderzoek, belangrijkste reden voor die geringe aandacht zou de moeilijke toegankelijkheid kunnen zijn van het verschijnsel voor een quantificerende methode.

- Als het menselijk bestaan in de *filosofie* een bijzondere plaats gaat innemen, komt de verveling - nauw samenhangend met andere culturele symptomen - in het filosofisch blikveld. Blaise Pascal (1623-1662) kan gezien worden als een belangrijke voorloper. In zijn filosofisch denken belicht hij uitvoerig de vergankelijkheid van het bestaan en de misère, die ermee gepaard kan gaan. Hij tracht tevens aan te tonen, dat het de mens niet gelukkig maakt zijn heil te zoeken in vermaak en verstrooiing in plaats van in een deugdzaam leven. Het overdreven accent op het schone, op het kunnen genieten en het zich onttrekken aan de diepere, religieuze waarden van het leven, doet de mens de leegte van zijn bestaan ervaren (1972: 21-88). Pascal veroordeelt daarmee niet alleen het estheticisme als belemmering tot een dieper geloofsleven, maar legt tevens een direct en positief verband tussen deze wereldbeschouwing en het ontstaan van het verschijnsel verveling.

Schopenhauer, Kierkegaard en Nietzsche reageren vervolgens op de rationalistische cultuursfeer van hun tijd in hun filosofische geschriften. Het verschijnsel verveling komt daarin zeer nadrukkelijk ter sprake. Schopenhauer beschrijft het leven als een aaneenschakeling van verveling en lijden. Het primaat van de wil vervult daarin een fundamentele rol. Kierkegaard legt vooral de nadruk op het belang van de ontwikkeling van het individu. Levend in de massa moet het zichzelf gaan ontdekken, zijn verantwoordelijkheid voor zelfontplooiing aanvaarden en komen tot het geloof. In deze ontwikkeling, met het esthetische stadium als eerste fase, is de verveling het steeds terugkerende moment, dat tot bezinning dwingt en de keuze voor verdere ontwikkeling mogelijk maakt. Nietzsche vraagt de aandacht door zijn protest tegen een cultuur, die de mens van oorspronkelijke creativiteit berooft en lijden en verveling brengt. Hij streeft door zijn 'wil tot macht' naar een onverdeeld leven, dat de mens in staat stelt zichzelf te worden, waardoor hij zich ook van de verveling kan bevrijden.

Deze existentiële filosofen zijn echter niet tot een scherpe, systematische analyse van de verveling zelf gekomen. Pas in 1983 is *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (in het vervolg G.M.) uit de jaren 1929-1930 gepubliceerd, waarin Heidegger de verveling diepgaand geanalyseerd heeft (1983: eerste deel, 89-249). Daarbij is hij evenwel niet ingegaan op een historische achtergrond ervan. Ook moet worden opgemerkt dat de betiteling 'existentiefilosofie' voor zijn filosofie door hem wordt afgewezen. Hij beschouwt zijn filosofie weliswaar als een analyse van het bestaan,

maar dan als 'een inleiding tot', als 'een weg naar' een omvattende Zijns-metafysica. Ook zijn analyse van de verveling heeft deze functie. Hij analyseert deze omdat de drie metafysische vragen naar: 'Welt, Endlichkeit, Vereinzelung' slechts vanuit deze grondstemming gesteld kunnen worden. "Metaphysisches Denken ist inbegriffliches Denken in diesem doppelten Sinne: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend" (G.M. 13).

- De *moraaltheologie* heeft zich diepgaand bezig gehouden met de 'acedia'. De term is de verlatijnste vorm van het Griekse woord 'akèdia', dat in het algemeen de betekenis heeft van: zorgeloosheid, nalatigheid, onverschilligheid. Het woord 'acedia' wordt reeds in de eerste eeuwen na Christus gebruikt voor een verschijnsel, dat waarschijnlijk betekenissen in zich heeft, die met verveling nauw verwant zijn. Het doet zich voor in de beoefening van de christelijke ascese. Men gaat tot deze levenswijze over, doordat het leven en de leer van Christus zijn volgelingen tot het besef brengen, dat men wel in deze tijdelijke wereld leeft, maar ook op het wezenlijke daarin, op het boventijdelijke, op God gericht dient te zijn. Deze levensbeschouwing inspireert monniken zich terug te trekken uit het gewone dagelijkse leven. Zij vestigen zich o.a. in de woestijn en oefenen zich in de deugd om daardoor tot vereniging met God te komen. De ascetische levenswijze - het leven in gebed, soberheid en betrekkelijke eenzaamheid - blijkt voor velen een te moeilijke taak. Er gaan zich verschijnselen voordoen, die doen denken aan verveling. De monnik komt in de verleiding zich van de ascese af te keren. Over deze ontwikkelingen met betrekking tot de ascese is door christelijke auteurs veel geschreven.

Bunge (1983: 39) gebruikt als equivalent voor 'acedia' de term 'Ueberdrusz' (afkeer, tegenzin), maar stelt uitdrukkelijk, dat men andere betekenissen als 'Ekel' (walg), 'Langeweile' (verveling), 'Trägheit' (traagheid), 'Mutlosigkeit', (moedeloosheid), 'Mattigkeit' (matheid), 'Widerwille' (tegenzin) daarbij in moet sluiten. Schulz (1988: 759-761) vermeldt onder het trefwoord 'Langeweile' dat noch in het Oude noch in het Nieuwe Testament de term 'Langeweile' expliciet voorkomt. Impliciet is het bestaan van het verschijnsel verveling erin duidelijk. "Langeweile im religiösen Leben meint jene Leere, die der Mensch im Umgang mit Gott empfindet". "Auch in der Frömmigkeitsgeschichte des fast 2000jährigen Christentums zieht sich die religiöse Unlust wie ein roter Faden hindurch". Vervolgens merkt hij op dat de 'religiöse Langeweile' evenals de 'Langeweile' door haar psychische structuur in een veelvoud van graden en vormen kan voorkomen (ibid. 760).

Het verschijnsel verveling komt - hoewel benaderd vanuit het geestelijk leven - niet alleen impliciet, maar ook expliciet diepgaand aan de orde in de literatuur

over ascese en acedia. Het is dan ook niet voorbarig te veronderstellen, dat in een christelijke cultuur omgang met en beleving van het verschijnsel verveling waarschijnlijk onder invloed staan van het verschijnsel acedia. Revers brengt in zijn studie over de verveling een historisch overzicht (1949: 13-31), waarin hij acedia beschouwt als de stammoeder van verveling. Reinhard Kuhn schenkt in verband met zijn studie *The demon of noontide. Ennui in the Western Literature* (1976: hfdst. 2) veel aandacht aan de acedia.

Het vermoeden, dat de christelijke cultuur invloed heeft uitgeoefend op de betekenis, de omgang met en de beleving van het verschijnsel verveling is een motief voor een nader onderzoek van deze samenhang. Een ander en belangrijker motief is het gegeven, dat door een onderzoek naar de acedia het verschijnsel verveling, voor zover het aanwezig is in het verschijnsel acedia, belicht kan worden vanuit een bestaan, waarin men primair gericht is op het boventijdelijke. Dit onderscheid in gerichtheid dient niet verstaan te worden als een dualisme, waarin uitgegaan wordt van een absolute scheiding van materie en geest, maar van wat men zou kunnen weergeven met de term tweeënhed. In de ascese als levenshouding is een besef van een disharmonie in het samengaan van lichaam en geest ten gunste van het lichamelijke. Door ascese tracht men de harmonie in christelijke zin te herstellen (zie: Simons, 1968: 178; Van Bavel, 1970: 49-52).

Het voorgaande kan nu als volgt samengevat worden. Voor velen is de zin van het leven een probleem geworden. Door rationalisering komt een diepere zin van het leven te veel op de achtergrond; door individualisering komt men los te staan van systemen, waardoor de afhankelijkheid van eigen inzicht in situaties vergroot is. Men dreigt daardoor de greep op zichzelf en op de samenleving te verliezen. Er ontstaat een gevoel van vervreemding en van onzekerheid, dat in toenemende mate behoefte oproept aan het zelf verantwoordelijk kunnen zijn voor het zingevend omgaan met de werkelijkheid. Er is behoefte aan het onderkennen van criteria voor dit handelen, wat een zich losmaken vraagt ten opzichte van de grote leidende ideeën. Dit postmodernistisch denken is een reactie op een onbehagen, waarin een gevoel te onderkennen is, dat men verveling zou kunnen noemen. Het is een complex, onduidelijk verschijnsel. Het blijkt zodanige betekenissen in zich te hebben, dat deze de vraag oproepen wat verveling eigenlijk is.

In de poging deze vraag te beantwoorden zal waarschijnlijk ook de mogelijkheid ontstaan de daarmee samenhangende vragen als hiernavolgend te beantwoorden:

- Wat betekenen rationaliteit en individualisering voor het ontstaan van het verschijnsel verveling?
- Wat is de samenhang van vrije tijd en lege tijd met verveling ?

- Welke samenhang is er te onderkennen tussen de afwijzing van ledigheid en het arbeidsethos ?
- Is men voor verveling verantwoordelijk? Is ledigheid 'zonde'?
- Wat betekenen kunst, moraal en religie als tegenwicht voor verveling?

Vooraf informatie die voortkomt uit het doorlichten van de cultuurhistorische gegevens met betrekking tot de acedia en de wijsgerige antropologie kan waarschijnlijk bijdragen tot een verdiept inzicht in de totaliteit van het verschijnsel verveling.

Het is echter niet denkbeeldig, dat het verschijnsel verveling door haar complexiteit en min of meer verborgen wijze van verschijning niet altijd gemakkelijk onderkend wordt. Daarom is het wenselijk om door een semantisch onderzoek het verschijnsel verveling vooraf in een eerste verkenning nader te verhelderen.

Vraagstelling en opzet

In de hedendaagse cultuur is men zich bewust geworden van onbehagen, zinloosheid en leegte. De vele publicaties over dit onderwerp getuigen van een zich verdiepen in deze problematiek, die zich concentreert in vragen over de oorzaak van dit onbehagen en hoe zin te geven aan het leven. De algemene oorzaak van het onbehagen schrijft men toe aan de rationalisering van het leven, waardoor de omgang met dit leven onbevredigend ervaren wordt. De vraag hoe men wel met het leven zou moeten omgaan blijkt moeilijker te beantwoorden. Een poging om in deze problematiek meer helderheid te krijgen is waarschijnlijk een onderzoek naar dit onbehagen zelf, naar het verschijnsel verveling als zodanig en de zin of betekenis ervan. Een doordenking van dit verschijnsel kan daarbij mogelijk helpen, omdat een scherper stellen van het begrip van dit onbehagen de momenten zal verhelderen, waardoor het rationaliserend omgaan met de werkelijkheid als verveling beleefd wordt. Deze momenten hebben waarschijnlijk betrekking op een wijze van leven, waarin men voorbijgaat aan het rationeel overstijgende van de werkelijkheid. Het onderzoek naar het verschijnsel verveling, dat het doel van deze studie is, vraagt daarom een raadpleging van bronnen, die zowel het rationele als het rationeel overstijgende in de benadering van de werkelijkheid belichten.

Hoewel de filosofie aan de rationeel overstijgende momenten waarschijnlijk niet geheel voorbij zal kunnen gaan, zal zij vermoedelijk meer de nadruk leggen op het rationele in de omgang met de werkelijkheid. De moraaltheologie zal in de behandeling van de verveling, doordat zij deel blijkt uit te maken van de acedia, waarschijnlijk echter aan het rationeel overstijgende in het bestaan veel aandacht schenken. Door het verschijnsel verveling te belichten zowel vanuit het accent op

de omgang met het rationele als met het rationeel overstijgende in het bestaan, is het wellicht mogelijk:

- daarin een diepere, een de rationaliteit overstijgende, en daardoor vollediger begripsinhoud te onderkennen;
- tot meer inzicht te komen in de mogelijkheid tot een harmonischer omgang met de werkelijkheid;
- verschijnselen als zondegevoel, verantwoordelijkheid voor de verveling en arbeidsethos in hun verhouding tot de verveling te verhelderen.

Zowel voor een onderzoek naar de verveling in de *acedia* als voor een correcte raadpleging van de niet-Nederlandse literatuur over verveling is niet alleen inzicht nodig in het betekenisveld van de term 'verveling', maar ook in de belangrijkste niet-Nederlandse termen voor 'verveling': 'ennui', 'boredom' en 'Langeweile'. Een semantisch onderzoek daarnaar is daarom noodzakelijk. Op grond hiervan en van het voorafgaande zal deze studie bestaan uit de volgende delen:

- I Een semantisch deel waarin een onderzoek wordt gedaan naar de betekenissen van de term *verveling* en van de belangrijkste niet-Nederlandse equivalenten;
- II Een onderzoek naar het verschijnsel *acedia* als bijdrage tot kennis en begrip van het verschijnsel *verveling*.
- III Een onderzoek naar de bijdragen van de filosofische auteurs: Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche en Martin Heidegger met betrekking tot kennis en begrip van het verschijnsel *verveling*.
- IV Een poging tot beantwoording van de vraag naar wat *verveling* in *wezen* is, naar de zin van *verveling*. Vervolgens zal nagegaan worden wat deze kennis kan bijdragen tot omgang met de werkelijkheid.

Het voorgaande zal als volgt worden uitgewerkt.

De grote diversiteit van mogelijke verschijningswijzen bemoeilijkt het onderkennen van het verschijnsel *verveling*. In Deel I zal daarom getracht worden een reeds zo nauwkeurig mogelijk beeld te krijgen van het verschijnsel *verveling* door het betekenisveld te verkennen via gegevens uit de lexicografische, de roman- en de wetenschappelijke literatuur. De diversiteit van de termen in de moderne talen: - *verveling*, '*ennui*', '*Langeweile*' en '*boredom*' - zorgt ervoor dat het betekenisveld tegelijk ruim genoeg blijft en toch ook zijn eerste omlijning en innerlijke samenhang laat zien. Deze eerste verkenning van het verschijnsel maakt het mogelijk om zich af te vragen in hoeverre ook in het verleden sprake was van '*verveling*' en wat dat verleden ons te leren heeft.

In Deel II zal worden nagegaan in hoeverre een cultuurhistorisch onderzoek naar de *acedia* kan bijdragen tot kennis van het verschijnsel *verveling* als zodanig en de oorzaak van haar ontstaan. Hiertoe zal de oorzaak van het ontstaan van dit

verschijnsel, het ontstaan van deze term en de verdere ontwikkeling van het betekenisveld van de *acedia* worden geanalyseerd. Deze ontwikkeling zal geschetst worden aan de hand van geschriften van een aantal belangrijke figuren uit de vroeg-christelijke periode (o.a. Johannes Cassianus 364-435), de vroege middeleeuwen (o.a. Gregorius de Grote 540-604), de hoge middeleeuwen (o.a. Thomas van Aquino 1224-1274) en de Spaanse Gouden Eeuw (o.a. Johannes van het Kruis 1542-1592). Zij trachten met name de monniken leiding te geven met betrekking tot hun ascetisch en beschouwend leven, waarbij ook de *acedia* en het omgaan ermee expliciet en impliciet behandeld worden. Doordat deze schrijvers zich zo intens met het geestelijk leven in zijn verwevenheid met het alledaagse bestaan bezighouden, kunnen zij als existentiële auteurs beschouwd worden.

In de analyses van deze geschriften zal aanvankelijk vooral aandacht geschonken worden aan de vraag in hoeverre in de *acedia* het verschijnsel verveling onderkend kan worden. Daarnaast en vervolgens zal meer de aandacht vallen op de vraag, wat het verschijnsel *acedia* - zoals het beschreven wordt door de aangeduide figuren - toevoegt aan inzicht in het verschijnsel verveling. Het verschijnsel leegte en het rationeel overstijgende in de benadering van de werkelijkheid staan daarin centraal. Ook de mogelijk culturele invloeden van de *acedia* op het verschijnsel verveling zullen belicht worden. Dit geheel zal afgesloten worden met een samenvattende beschouwing van wat de kennis van de *acedia* heeft toegevoegd aan de kennis van het verschijnsel verveling.

In Deel III wordt het verschijnsel verveling belicht vanuit de wijsgerige antropologie. Achtereenvolgens zullen hiertoe worden besproken: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger. Door Schopenhauer en Nietzsche is het verschijnsel verveling niet expliciet geanalyseerd. Dit is eigenlijk ook niet gedaan door Kierkegaard, ook al worden door hem belangrijke aspecten van de verveling diepgaand behandeld, die vervolgens uitvoerig besproken zullen worden. Aangezien de verveling bij deze filosofen primair impliciet aan de orde komt als voortkomend uit hun algemeen filosofisch denken over het menselijk bestaan, zal bij ieder van hen dit filosofisch denken toegelicht worden als inleiding tot de bespreking van hun gedachten met betrekking tot de verveling.

Bij Schopenhauer zal nagegaan worden in hoeverre zijn pessimistische visie op het leven, zijn monistisch, naturalistisch denken en het primaat van de wil samenhangen met het ontstaan van verveling. Vervolgens zal aandacht geschonken worden aan wat hij beschouwt als mogelijkheden om aan de verveling te ontkomen, namelijk: het machtige willen, de kunstbeleving en een ascetische levenshouding.

Bij Kierkegaard wordt zijn benadering besproken van de tweeëenheid in het bestaan, zijn visie op de ontwikkeling van de individualiteit via het esthetische, het ethische en het religieuze stadium, waardoor de verveling in de overgangsstadia

voortdurend ter sprake komt. Daarbij wordt vooral aandacht geschonken aan de crisismomenten in de verveling, waarbij zich de aspecten voordoen van: het kiezen onder eigen verantwoordelijkheid en de angsten die daarmee verbonden zijn, de vertwijfeling en het mogelijk overstijgen van innerlijke tegenstellingen in een bevrijdend geloven.

Bij Nietzsche wordt de verveling besproken zoals deze voortkomt uit zijn naturalistische filosofie van 'het leven als worden', dat zijn uitdrukking vindt in *Der Wille zur Macht* (Nietzsche, 1980). Hij tracht daarin de oorspronkelijke creativiteit van de mens te herstellen en de vervreemding te overwinnen, die door de ontologie van het onveranderlijke 'zijn' en door de metafysische filosofie is ontstaan. Ook worden de consequenties behandeld van deze filosofie: het onderscheiden van twee levensgebieden, waarin het verschijnsel verveling zich concentreert: het nihilisme van de zwakke en van de sterke mens (Ueberschneiders).

Door Heidegger is de verveling diepgaand geanalyseerd. Deze analyse wordt uitvoerig behandeld. Enkele aspecten daarin zijn:

- de verveling als grondstemming;
- een analyse van de hoofdvormen van verveling;
- verveling als een onvervuld zijn in het verlangen naar zelfverwerkelijking;
- 'Die Gelassenheit' als die stemming, waarin men zich voor het 'zijn' ontsluit.

Ook aan de opvatting van Heidegger over de verantwoordelijkheid voor de verveling, zal uitvoerig aandacht besteed worden.

Het filosofisch deel zal worden afgesloten met een samenvattende beschouwing over wat de besproken filosofische gedachten bijdragen aan kennis van het verschijnsel verveling.

In Deel IV zal de voorafgaand verkregen kennis van verveling worden samengevat in enkele hoofdpunten. Ook de culturele invloed van het verschijnsel *acedia* op belevingen van het verschijnsel verveling zal worden toegelicht. Daaropvolgend wordt een antwoord gegeven op de vraag wat verveling eigenlijk is. Vervolgens zal gepoogd worden om vanuit het verkregen inzicht - adequaat aan het verschijnsel verveling als begrip en als probleem in het menselijk bestaan - tot die relevante aanzet te komen, waardoor - ook in spirituele zin - een zinvolle deelneming aan de samenleving bevorderd kan worden. De ontwikkeling van het zelfgevoel in een dialogisch proces wordt benadrukt als de basis van de mogelijkheid om verveling te voorkomen of te boven te komen. De kern van deze 'relevante aanzet' zal daarom bestaan in de beschrijving van een intersubjectieve omgang met de werkelijkheid, waarbij aandacht geschonken zal worden aan de filosofie van Buber (1878-1965). Deze filosofie geeft blijk van een zeer bijzondere en indringende wijze van denken over de verhouding tussen mensen.

Deel I Een eerste verkenning van het verschijnsel verveling

Inleiding

Niet alleen de Nederlandse term verveling, ook de belangrijkste niet-Nederlandse termen zullen bestudeerd moeten worden, om het fenomeen verveling scherper in beeld te krijgen. Elke taal, eigen aan de cultuur waaruit de term is voortgekomen, verwoordt immers op eigen wijze de beleefde gevoelens. De vraag is dan: in hoeverre komt die verwoording, naar de kern en haar bijkomstige betekenis, overeen met het Nederlandse 'verveling'. Verantwoord kennis nemen van de betekenis van verveling zoals het in andere taalgebieden wordt verwoord, wil dan ook zeggen, dat men die andere termen naar hun kernbetekenis en in hun bijkomstige betekenis dient te analyseren. In deze studie zullen als niet-Nederlandse equivalenten: het Franse 'ennui', het Duitse 'Langeweile' en het Engelse 'boredom' voorkomen. Deze termen zullen als volgt worden toegelicht:

- I Lexicografisch. Als uitgangspunt is deze informatie belangrijk. Zij verschaft een aanvankelijk houvast en geeft aan het denken een richting. Ze moet echter ook beschouwd worden als de meest algemene en oppervlakkige beschrijving van de woordbetekenis, ook al wordt deze etymologisch en door een verklarend voorbeeld verhelderd. De context(en) die het woord behoeft om de rijkdom aan betekenissen weer te geven kan lexicografisch slechts op beperkte wijze worden weergegeven.
- II In de romanliteratuur blijkt verveling in opmerkelijk ruime mate aanwezig. Deze literatuur maakt het bij uitstek mogelijk vormen van verveling in hun verschijningswijzen te leren kennen. Het is haar eigen een stemming te tekenen en op te roepen, waartoe woorden op zich niet in staat zijn.
- III Gegevens uit de psychologie en/of de filosofie zullen in deze 'verkenning' betrokken worden voorzover ze op een herkenbare wijze reeds vooraf iets over de verveling kunnen mededelen.

1. Het Nederlandse 'verveling'

I

Het werkwoord 'vervelen' komt van het grondwoord 'veel' en heeft daardoor de oorspronkelijke betekenis van verveelvuldigen, vermenigvuldigen. In het Nederlands en Middelnederlands staat niet het begrip 'veelheid' op de voorgrond, maar een: te veel, te groot, te lastig of te zwaar zijn voor iemand (Verwijs, 1929). De huidige betekenissen zijn: te veel, tot last zijn (Geerts, 1984), moeilijkheden

veroorzaken, iemand in een bepaalde bezigheid storen, de normale gang van zaken belemmeren (De Vries, 1988: sub 4, 1423-1424); kwelling veroorzaken (Geerts, 1984), verdrieten, pijn doen, ergeren, (in ethisch opzicht) weerzin opwekken, afkeer inboezemen (De Vries, 1988: sub 8, 1427-1428); door te langdurig, te eentonig zich te manifesteren, ervaren te worden, beoefend te worden e.d., oninteressant, saai zijn of worden (voor iemand); geen genoeg (meer) verschaffen; niet (langer) boeien (ibid. sub 6, 1425-1426); onaantrekkelijk (voor iemand); geen genoeg verschaffen (aan iemand). Het opgewekte ongenoegen e.d. onderscheidt zich van het genoemde sub 6 doordat het inherent is aan het in het subject genoemde zelf (ibid. sub 7, 1427); van of met betrekking tot de tijd of handelingen, die een bepaalde tijd in beslag nemen. (ibid. sub 9: 1428).

De wederkerende vorm 'zich vervelen' wordt na de 18de eeuw aangetroffen en heeft een passieve betekenis. Een mogelijke verklaring hiervoor is dat hij is ontstaan als vertaling van het Franse *s'ennuyer*, een reflexief werkwoord met passieve betekenis (De Vries, 1988: 1421). Betekenissen zijn: zich bij gebrek aan een zinvolle of aangename tijdskorting onbehaaglijk voelen, een gevoel van onvrede koesteren; door een weinig interessante of storende omgeving, door een niet weten wat te doen, landerig gestemd zijn (ibid. sub 12, 1428-1429); zijn tijd in ledigheid, met nutteloze, hooguit verstrooiende bezigheden doorbrengen (ibid. sub 13, 1429).

Het zelfstandig naamwoord 'verveling' wordt eerst bij Wolff en Deken (1785) vermeld (ibid. 1433). Het gevoel van verveling wordt een psychische toestand genoemd, waarin men zich verveelt (Geerts, 1984), waarin weinig of niets boeiends, levendigs, opwindends, aangenaams gebeurt; er is saaiheid, eentonigheid, veelal inherent aan een gebeurtenis. Het brengt de mens ertoe om tijdverdrijf te zoeken (De Vries, 1998: 1435). De toestand van verveling wordt gekenmerkt door een onaangenaam gevoel van onbevredigd zijn, van leegte (Koenen, 1987), van nutteloosheid, melancholische geestelijke vermoeidheid en het onvermogen zich te amuseren, zich met iets zinvol bezig te houden, een levensdoel te zoeken (De Vries, 1988: sub 2, 1434). Als levensgevoel komt het enigszins overeen met spleen, een lichte depressieve gemoedsgesteldheid, waarin men met zichzelf geen raad weet (Geerts, 1984). "Niet byzonder veel verstand, geen de minste geoefendheid, veel zitten, veel eten, veel Koffy en Thee drinken, nooit eens lachen, dat maakt zwaarmoedigheid; dan verveelt men zich zelf, en uit verveeling zucht men; want men is dan al reeds te lui om iets anders by de hand te nemen" (Wolff en Deken, 1787) (De Vries, 1988: sub 2, 1434). Enkele uitdrukkingen: verveling is de moeder van veel kwaad; de verveling was op zijn gezicht te lezen; louter uit verveling; dagen vol saaie verveling (Geerts, 1984).

Verveling blijkt veroorzaakt te kunnen worden, als men door iemand of iets niet bevredigd wordt in zijn drang naar nieuwe gewaarwordingen. Dit heeft bijvoorbeeld plaats door een gebrek aan afwisseling en aantrekkelijkheid (Geerts, 1984),

heimwee (Koenen, 1987), een gestoord worden in zijn bezigheden (De Vries, 1988: sub 8) en een gebrek aan interesse (ibid. sub 6 en 7). Het verschijnsel verveling kan samengevat worden als een toestand, die gekenmerkt wordt door een onaangenaam gevoel van onbevredigdheid, welke men ook onvervuldheid of leegte kan noemen. Dit gaat vergezeld van gevoelens van eentonigheid, geestelijke en lichamelijke vermoeidheid, van nutteloosheid en onvermogen. Er is een onbevredigende drang naar nieuwe gewaarwordingen. De tijd wordt als lang ervaren, zodat men tracht deze tijd te verdrijven. In de uitdrukking: 'verveling is de moeder van veel kwaad' wordt verveling als bron van kwaad gezien. Deze toestand wordt veroorzaakt doordat op een of andere wijze een bezigheid, een betrekking met iets of iemand wordt verstoord of ontbreekt, waardoor er onbevredigende drang naar nieuwe gewaarwordingen is.

Noch de opsomming van betekenissen, noch de samenvattende omschrijving ervan zijn in staat de betekenissen van gevoelsaspecten als o.a.: onaangenaam gevoel, gevoelens van onbevredigdheid, van nutteloosheid zowel afzonderlijk als in hun onderlinge samenhang weer te geven, waardoor de beleving van het verschijnsel verveling als totaliteit inhoudelijk onvoldoende belicht wordt. Ook de sociale structuur waarin de verveling tot leven komt behoeft verheldering. Daartoe zullen de hiernavolgende situaties besproken worden.

II

'Een vervelende morgen', een impressie van Louis Couperus (1964: 118-124). Couperus geeft blijk van een diepe ontevredenheid, een zich te kort gedaan voelen: "Ik verveel mij te veel, en ik voel mij door die verveling tekort gedaan" (ibid. 121). Hij is van mening, dat een intens rationele houding de verveling bevordert: "Hoe verstandiger en intellectueler, hoe meer de mens zich verveelt, omdat hij het lege van het leven meer doorziet" (ibid. 122). Er is een rusteloos zoeken naar nieuwe prikkels (gewaarwordingen) die zijn verveling zouden kunnen opheffen: "Ik loop door mijn kamer rond" "Al lopende verveel ik mij, en toch is mijn kamer amusant" (ibid. 122-123). Hij ervaart de verveling als een persoonlijk, uit hem zelf voortkomend verschijnsel: "Het zou voor een ander dan ik onmogelijk zijn zich in mijn kamer te vervelen" (ibid. 123). Er ontstaat in het op zichzelf teruggeworpen zijn een gevoel van verwarring. Hij poogt er aan te ontkomen, door structuur aan te brengen in zijn verhouding met zijn omgeving: "en het wemelt altijd in mij van beelden. Als ik die niet beschreef werd ik gek" (ibid. 122). Hij verlangt naar de werkelijkheid en ervaart de verveling als een heimwee: "Wat kunnen mij die bleke weerschijsningen geven, waarmee ik mij voor troost heb omringd, als ik naar de dingen zelve verlàng!" (ibid. 124). Er zijn gevoelens van agressie als uiting van behoefte aan contact met mensen en dingen; er is een

behoefte om zijn tijd nuttig te besteden: "Ik zal tenminste deze voldoening hebben, ...U zès bladzijden lang in vele woorden niets te hebben verteld,...als ik U... maar één ogenblik verveeld heb en geërgerd, ben ik nog wel tevreden, en beschouw ik dezen morgen nog niet als verloren" (ibid. 124).

De verveling als onaangenaam gevoel blijkt een wel zeer ingrijpend en schrijnend karakter te kunnen hebben. De oorzaak van de verveling ligt enerzijds bij de omgeving, anderzijds bij hemzelf, door een te rationele benadering van de werkelijkheid. Er is verwarring en een intense behoefte aan contact met het oorspronkelijke en aan contact met andere mensen. Om dit laatste tot stand te brengen is hij zelfs bereid de ander te kwetsen. Dit contact, zelfs al is het een kwetsen, wordt als een nuttig besteden van de tijd beschouwd. Het besteden van de tijd is nuttig, doordat het een contact tot stand brengt. Het contact door middel van agressie is belangrijker dan het ontbreken ervan.

In *De avonden* van Gerard van het Reve (1986) wordt de sfeer van verveling weergegeven door het troosteloze, het dorre, het kille, het onverschillige, het gering gevoelige van de mensen onderling en met de omgeving. In de dialogen is er de kille zakelijkheid, een elkaar nauwelijks tegemoet komen of aanvoelen van elkaars werkelijke behoeften. Er is een distantie zonder spanning, nauwelijks enig enthousiasme voor de mogelijkheden van het leven, voor de werkelijkheid om hen heen. Men heeft bijna nergens echt zin in. Er is een bijna doelloze aanwezigheid. De werkelijkheid krijgt slechts aandacht in haar details, niet in haar zinvolle samenhang. De lichamelijke ervaringen krijgen te veel aandacht. Er is slechts een armelijk opgaan in het zinvolle geheel van een situatie, van het leven in zijn totaliteit. Men valt voortdurend terug in het bewustzijn van de tijd.

In de door Couperus beschreven verveling is sprake van een rusteloze energie om de verveling te boven te komen. In *De avonden* is sprake van een apathie. Er is een terugvallen op zichzelf, waarin het passieve, matte, lichamelijke zelfgevoel opvalt.

III

Deze terugval op zichzelf onderkent Van de Loo (1960: 105) in de verveling in zijn studie over het gapen. Hij noemt daarin de volgende aspecten:

- Een versterkte ervaring van het eigen lichaam
- Een verminderde of bemoeilijkte taakgerichtheid
- Een daling van de bereidheid tot tussenmenselijke communicatie
- Een neiging om zich te laten gaan
- Een neiging om zich aan de betreffende situatie te onttrekken.

Deze gedachten sluiten aan bij de studie van Knoers (1966: 280) die na een fenomenologische analyse tot het inzicht komt, dat de meest dominante trek in de verveling is: het 'zich niet betrokken weten/voelen'. Daarmee blijken factoren als lusteloosheid, loomheid, eenzaamheidsbelevingen, rusteloosheid en in mindere mate ook prikkelbaarheid samen te hangen. Het zijn belevingsaspecten van een onvervuldheid met de wereld. Voor de verveelde presenteert de wereld zich als zinloos (betekenisloos). De beleving van de zinloosheid wordt als een leegte ervaren en moet als het meest essentiële van de verveling gezien worden (ibid. 101). De verveling is daarom een existentiële crisis, die als teken van onvervuldheid naar de zin van het menselijk bestaan verwijst. In zijn verlangen naar vervulling overschrijdt de mens principieel de grenzen van zijn bestaan (ibid. 291).

Beide studies accentueren het verschijnsel verveling als een toestand, waarin de mens teruggevallen is uit de heelheid van de verbondenheid met zijn wereld. Knoers noemt dit een existentiële crisis. In het pogen die verbondenheid te herstellen overschrijdt de mens de grenzen van zijn bestaan.

Samenvatting

In de voorgaande beschrijvingen kunnen twee momenten worden onderscheiden. Enerzijds is er een gebeuren, waardoor de betrokkenheid van iemand met zijn wereld verstoord wordt en een leegte ontstaat, anderzijds doen zich daardoor onaangename gevoelens voor, waarin hij zich op zichzelf teruggeworpen voelt. Deze betrokkenheid kan verstoord worden door:

1. iets buiten de persoon, bijvoorbeeld door armoede aan aantrekkelijke gegevens;
2. te rationeel omgaan met zijn wereld, niet gewaarworden, niet openstaan voor de diepere rijkdom van de ander, van het andere.

Het onaangename gevoel kan zeer ingrijpend zijn. Als existentiële crisis legt de verveling de intense behoefte bloot aan diepe verbondenheid met zijn wereld. In het verlangen naar die verbondenheid wordt de beperktheid van het menselijk bestaan overstegen. De verveling uit zich ook in een rusteloos pogen de verveling op te heffen, of in lusteloosheid, in apathie. Het nuttig bezig zijn moet waarschijnlijk gezien worden in functie van het bevredigen van de behoefte met de ander in contact te komen, een bijdrage te leveren aan de samenleving, het gevoel te hebben deel uit te maken van die samenleving, erbij te horen.

2. Het Franse 'ennui'

I

De term is waarschijnlijk afkomstig van het Latijnse 'odium', dat de betekenis heeft van haat, verbittering, afkeer. "Est mihi in odium: cela m'ennuie" (Littré, 1863: 1406).

Aan enige lexica zijn de volgende betekenissen ontleend: Verveling, zorg, lusteloosheid; avoir des ennuis d'argent (geldzorgen hebben); avoir un ennui de santé (een ziekte onder de leden hebben); tromper de l'ennui (de verveling verdrijven); mourir d'ennui (zich dood vervelen); se créer des ennuis (zich problemen op de hals halen); causer des ennuis de quelqu'un (iemand in moeilijkheden brengen) (Al, 1984); geestelijke vermoeidheid; een ergernis ontstaan door iets niet te kunnen realiseren; een gebeuren dat de normale loop van het bestaan verhindert, onaangenameheden veroorzaakt. Tromper son ennui: zijn verveling verdrijven (Dubois, 1966: 434-435); kwelling (pijn, verdriet, angst) van de ziel door de dood of de afwezigheid van geliefde personen, door het verlies van verwachtingen, door een of ander ongeluk; soort leegte die zich doet gevoelen bij de ziel die van activiteit of van belangstelling in de dingen beroofd is. In de vermelde vormen is de verveling een woord met grote kracht, die gebruikt wordt voor alle soorten van geestelijk lijden: de verveling ('ennui') van vorsten, de bittere pijn van knagende, stekende verveling ('ennui'). In de alledaagse taal verliest zij veel van deze kracht en is beperkt om datgene te omschrijven, wat de tijd lang doet schijnen (Littré, 1863: 1406).

De betekenis van een getroffen zijn door diepe smart, door een diep onvervuld verlangen, door heimwee, is verouderd of beperkt tot sommige gebieden. In de moderne tijd heeft het de betekenis van: 'lassitude' (moeheid, loomheid; afkeer, walging, verveling).

Het is een gevoel van:

- 1a. moeheid, dat samenvalt met een min of meer diepe indruk van leegte, nuttelosheid, die aan de ziel knaagt zonder nauwkeurige oorzaak of die is geïnspireerd door beschouwingen van metafysisch of ethisch karakter. In deze betekenis wordt 'ennui' dikwijls geassocieerd met melancholie, droefheid, 'abattement' (lusteloosheid), 'langueur' (kijning, versmaching). Het wordt met hoofdletter geschreven als het gepersonifieerd wordt.
- 1b. vermoeidheid, moedeloosheid veroorzaakt door inactiviteit of het totale gebrek aan belangwekkendheid van iemand of iets. In deze betekenis verschijnt het woord vaak in samenhang met 'dégout' (tegenzin, afkeer, walging, onlust), 'désœuvrement' (werkeloosheid; 'par désœuvrement': uit verveling), 'oisiveté' (ledigheid, lediggang).

2. onaangenaamheid, tegenstelling ('contrariété'), zelfs van onrust, ongerustheid op grond van een voorbijgaande, externe, min of meer ernstige oorzaak (Imbs, 1979: 1150).

De kernbetekenissen van 'ennui' - het gestoord zijn in zijn betrekkingen, waardoor een leegte ontstaat en onaangename gevoelens optreden - komen overeen met die van verveling. De oorzaken van 'ennui' en de gevoelens die ermee gepaard gaan zijn echter ruimer. Door de betrekking van 'ennui' op het hebben of veroorzaken van problemen, moeilijkheden, heeft deze term een relatief brede betekenis. In de uitdrukkingen: avoir des ennuis d'argent (geldzorgen hebben), avoir un ennui de santé (een ziekte onder de leden hebben) wordt zelfs de verveling reeds in het problematische van de situatie ingebouwd. Ook de aandacht voor ledigheid in samenhang met arbeid, uitgedrukt in 'désœuvrement' (werkeloosheid, verveling), valt op. De psychisch geestelijke aspecten van de 'ennui', met name: het knagende, stekende, kwijnende, versmachtende en droevige, worden in hun kwalitatieve aspecten sterk benadrukt.

II

In de roman *Madame Bovary* (1857) van Gustave Flaubert (1821-1880) komt dit psychisch geestelijke lijden diepgaand tot uiting in het huwelijk van Madame Bovary (Emma) met de dorpsarts Charles Bovary. Zij blijkt niet in staat met haar echtgenoot tot een bevredigend contact te komen, waardoor haar huwelijk in afgrijselijke verveling verloopt. Om aan die situatie te ontkomen gaat zij geheime liefdesverhoudingen aan, die ook niet werkelijk bevredigen. Zij lijdt aan wat Gaultier (1902) het 'bovarysme' heeft genoemd, het typische gegeven, dat zij twee levens leidt (Van de Berg, 1957: 193-194; Girard, 1986: 9 e.v.). Door deze vlucht uit de verveling veroorzakende werkelijkheid tracht zij aan haar dieper liggende affectieve behoeften te voldoen. Het langdurige, het intense, het onbevredigende van deze levenswijze voert haar echter in een toestand van dodelijke vervreemding.

De verveling als vervreemding wordt hier weergegeven als gevolg van een zich niet of onvoldoende kunnen onttrekken aan een proces van aan- en inpassing, waardoor de beleving van de eigen gevoelens verhinderd wordt, zodat men zichzelf niet kan zijn. In zijn uiterste consequentie kan dit leiden tot zelfdoding.

III

Hoewel de Franse filosoof Diderot (1713-1786) de term 'vervreemding' in de hiernavolgende omschrijving van verveling niet gebruikt, verwijst hij daarnaar

wel: "Een drukkend gevoel, dat kan leiden tot zelfdoding; een verslapping van de wil, die een doffe onverschilligheid met zich meebrengt; een innerlijke rusteloosheid, die door reizen niet opgeheven wordt; een haat tegen het leven, slapeloosheid en vreemde dromen in wakende toestand; overgevoeligheid, lichamelijke en geestelijke onmacht en talloze tegenstrijdige gevoelens. Het ergste van alles is het heldere zelfbewustzijn, dat men ongeneeslijk veroordeeld is te zijn, wat men niet is" (Kuhn, 1976: 164).

Tardieu refereert eveneens naar 'vervreemding' als hij opmerkt, dat het kind zich geestelijk kan vervelen, als aan zijn behoefte aan affectie niet wordt voldaan (1913: 168 e.v.). Hij legt echter overwegend de oorzaak daarbuiten: "L'ennui est le sentiment qui résulte de notre impuissance et qui accuse l'absurdité sort, qui nous a fait dans un monde où nous sommes jetés sans recevoir de suffisantes explications" (ibid. 2). En: "L'ennui est une souffrance qui va du malaise inconscient au désespoir raisonné; conditionné par les causes les plus diverses, sa raison profonde est un ralentissement appréciable de notre mouvement vital. Subjectif par-dessus tous, susceptible d'être intensifié démesurément par l'imagination, il se traduit par ces états d'âmes appelés dégoût, découragement, impuissance, humeur maussade" (ibid. 3). Vervolgens noemt hij als oorzaak, dat het geloof heeft moeten wijken voor de wetenschap (ibid. 242). De strijd tegen de verveling vraagt een aanvaarden van het leven en een zich wijden aan een ideaal (ibid. 272 e.v.).

In *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (1963: hfdst. II) zegt Jankélévitch onder meer het volgende:

- De verveling ('l'ennui') is een tussengebied ('interval'), dat begrensd wordt door een moment aan het begin en aan het einde. Beide momenten worden gekenmerkt door angst (ibid. 47, 57-58).
- Zuivere verveling is het gevoel dat geen enkel gevoel is ("c'est le sentiment qui n'est aucun sentiment"), maar de mogelijkheid van al de gevoelens. De wezenlijke verveling kiest tussen die verschillende vormen en neemt al kiezend af (ibid. 72-73).
- De verveling lijkt op een vage staat van zonde: een diffuus schuldig zijn, veraf, in verborgenheid aanwezig; het maakt dat men zich schuldig voelt zonder een misstap begaan te hebben (ibid. 110-111).
- De moderne tijd is speciaal onderhevig aan verveling door de veeleisendheid van het in beschaving en gecompliceerdheid toegenomen bewustzijn. Het wordt steeds moeilijker om die medevoelende, op de mens afgestemde, broederlijke weerklank te vinden, waarin men de natuur hoort trillen in eenheid met het ik (ibid. 122).
- De verveling veronderstelt tegelijk de onpeilbare diepten van het wezen en het bewustzijn dat zich bewust ervan wordt. Verveling is noch geheel bewust, noch geheel onbewust (ibid. 136).

- De verveling overwinnen wil zeggen, dat het bewustzijn het initiatief herneemt met betrekking tot de tijd om actief te worden en al de rijkdommen ervan te ontginnen (ibid. 155).
- Hij die voor iemand leeft hoeft niet naar tijdpassering te zoeken of zich af te vragen hoe hij zijn tijd zal besteden. Verveling komt voort uit egoïsme; de fundamentele oorzaak van verveling is de dorheid, de ongevoeligheid (sécheresse) (ibid. 178).

In het voorgaande wordt 'ennui' door Diderot en Jankélévitch beschreven als: een haat tegen het leven, rusteloosheid, apathie, overgevoeligheid, zinsbegoocheling, vervreemding. Het is een gevoel, dat geen enkel gevoel is; een tussengebied door angsten begrensd. Over de mening of men zich die verveling bewust is, is geen duidelijke eenstemmigheid. De oorzaken van 'ennui' zijn velerlei: het ontbreken van affectie, het niet voorbereid zijn op de problemen van het leven, een afnemende vitaliteit, een toegenomen wetenschappelijke houding ten koste van een gelovige houding, het niet aanvaarden van het leven, egoïsme, het ontbreken van een ideaal, van eenheid in de omgang met de ander. Verveling geeft een gevoel van een diffuus schuldig zijn.

Samenvatting

'Ennui' kan omschreven worden als een leegte, die zich doet gevoelen als behoeften niet vervuld worden, als men verhinderd is in het omgaan met personen of dingen, waartoe men zich aangetrokken voelt. De leegte wordt ervaren als onaangenaam. In diepere zin wordt ze ervaren als een gemis aan zelfgevoel, als vervreemding, dat kan leiden tot een haat tegen het leven, tot zelfdoding. In de verveling als een lijden nemen langdurige en intense psychisch geestelijke gevoelens in vergelijking met het tijdsgevoel een belangrijke plaats in. Er is apathie en rusteloosheid, slapeloosheid en ook zinsbegoocheling. De oorzaak kan zeer ruim en gevarieerd zijn: het ontbreken van affectie vanuit zichzelf of/en vanuit de ander; een lichamenlijk of geestelijk onvermogen, het niet aanvaarden van de problematiek in het leven, een te rationele levenshouding. Er is een diffuus schuldgevoel. Men kan aan verveling ontkomen door zijn egoïsme te overwinnen en bezig te zijn in een zich inzetten voor de ander.

3. Het Duitse 'Langeweile'

I

De oorspronkelijke betekenis (14de-16de eeuw) van 'Langeweile' komt tot uiting in haar tegengestelde 'Kurzweil', dat de betekenis heeft van: tijdverdrijf, vermaak, lust, wat de lange tijd korter maakt (Grimm, 1873: 2856).

'Langeweile' is samengesteld uit 'lange' en 'weile'. Het woord verschijnt in 1537 voor het eerst in het *Deutsch-Lateinischen Wörterbuch* van Petrus Dasypodius. Het samengesteld gebruik lijkt echter op toeval te berusten. Ook de oorspronkelijke betekenis: 'lange Zeit' wordt er niet door veranderd (Völker, 1975: 28-31). Eerst in de geschriften van de 18de eeuw is de term samengesteld als gevolg van een veranderd accent in de vroegere verbinding. Men sprak niet meer van 'lange' 'wéile' maar met de klemtoon op het bijvoeglijk naamwoord, dat een belangrijker betekenis krijgt dan het zelfstandig naamwoord. In de 19de eeuw is de beklemtoning nog wisselend. De delen behouden in de samenstelling nog hun eigen verbuigingsvormen als bijvoorbeeld 'Langenweile' en 'Langerweile' (Grimm, 1885: 173). Een consequente onderscheiding der betekenissen door de schrijfwijze wordt eerst in de 19de eeuw gebruikelijk (Völker, 1975: 28-29). Het andere tegenbegrip (naast 'Kurzweil') is: arbeid, bezigheid en verwijst naar de betekenis van 'Langeweile' als traagheid ('Trägheit') en 'niets doen'. Ook de met melancholie verbonden en de in de beschrijving van de acedia-stemming opduikende 'Langeweile', hebben in de kern de betekenis van 'niets doen', weliswaar verbonden met sterke vormen van onlustgevoelens (ibid. 86).

De betekenis verandert in de 17de eeuw niet wezenlijk. In de periode van de Verlichting komt er verandering. De samenhang met melancholie neemt af en de tegengestelden: arbeid, bezigheid, tijdkorting dekken de term 'Langeweile' niet meer voldoende. Tijdkorting blijkt niet altijd voldoende om 'Langeweile' te verhinderen. Waar men zich dit bewust wordt ontstaat 'Langeweile'. Ook constateert men, dat een overvloed aan vermaak 'Langeweile' doet ontstaan, die ervaren wordt als oververzadiging en afkeer (Ueberdrusz). Interesse en afwisseling worden nieuwe tegenbegrippen; de tegenbegrippen bezigheid en arbeidzaamheid gaan ook betrekking krijgen op geestelijk bezig zijn. De veranderingen zijn uitdrukking van een subjectivering en verinnerlijking van de betekenis van de term 'Langeweile'. De tijdsbeleving verliest dan haar accent ten gunste van onluststemmingen, die nieuwe woorden daarvoor oproept. In het betekenisveld van 'Langeweile' is een elliptische structuur ontstaan met twee semantische zwaartepunten, namelijk het moment van de lange duur en van het onaangenaam gevoel (ibid. 87-89).

De huidige term 'Langeweile' heeft in het algemeen de betekenis van het Nederlandse verveling. Ook in uitdrukkingen blijkt deze overeenkomst: 'Aus reiner Langeweile': uit pure verveling; 'Langeweile haben', 'an Langeweile leiden': zich vervelen; 'Langeweile vertreiben': iets tegen verveling doen; 'vor Langeweile einschlafen': van verveling in slaap vallen; 'vor Langeweile sterben': zich dodelijk vervelen (Cox, 1990: 818).

Oorspronkelijk is de betekenis van de term 'Langeweile': traagheid, een niets doen, waardoor de tijd lang duurt en arbeid en tijdkorting (verstrooiing) er de tegengestelden van zijn. Door verinnerlijking is de beleving van onluststemmingen

in de betekenis van de term 'Langeweile' belangrijk toegenomen. Overigens blijft waarschijnlijk zowel door haar taalkundige uitdrukking als door haar oorspronkelijke betekenis het accent op het tijdsgevoel relatief sterk.

II

Goethe (1749-1832) geeft de term leegte de betekenis van gebrek aan gevoelsinhoud of van fundamenteel gebrek aan bezigheid, aan voedsel voor hart, geest en verbeelding, welke getuigen van een gevoel van onbevredigdheid. Het geeft aan de term nieuwe betekenissen die beslissend zijn voor het huidige betekenisveld. Völker noemt dit het derde semantische zwaartepunt (1975: 90). Goethe ziet de 'Langeweile' als een antropologisch neutraal gegeven, namelijk dat iedereen eraan is blootgesteld (ibid. 119). Hij noemt haar een specifiek menselijk gevoel. Zijn stelling: "Wenn die Affen es dahin bringen könnten Langeweile zu haben, könnten sie Menschen werden" leidt een afnemen van een negatieve waardering in (ibid. 119). Vervolgens beschouwt hij 'Langeweile' als een verschijnsel van creatief en produktief ongeduld. In: "Langeweile ist ein böses Kraut, aber auch eine Würze, die viel verdaut" krijgt 'Langeweile' weliswaar een pijnlijke maar ook duidelijk een geneeskrachtige betekenis toegeschreven (ibid. 119. zie ook: 13, 120; 67-68).

In het allegorisch werk *De Toverberg* van Thomas Mann (1975) wordt het tijdsaspect van 'Langeweile' bewust en systematisch benaderd. In het internationaal sanatorium van die naam worden gebeurtenissen en vermaak beschouwd als tijdsvulling, die de tijd langer maken en daardoor 'Langeweile' veroorzaken, terwijl monotonie en leegte de tijd sneller voorbij doen gaan en de mogelijkheid tot 'Langeweile' opheffen¹. De leefregel in het sanatorium is dan ook volkomen ingesteld op het betrachten van regelmaat en uniformiteit in handeling en tijd. Men leeft er buiten de tijd, buiten de werkelijkheid van de omringende wereld. Het tijdsbesef dreigt verloren te gaan, een dodelijke apathie ontstaat. Er heerst een verdovende sfeer. De vervreemdende kracht van 'Langeweile' door de gedwongen uniformiteit van het handelen, het niet eerbiedigen van het verlangen naar autonomie van de mens, het moeten onderdrukken van het zelfgevoel, worden hier verbeeld (zie ook Kuhn, 1976: 346-355). De bevrijding ervan wordt door de hoofdpersoon Hans Castorp ervaren als een onttovering, niet door eigen kracht, maar door een mogelijk goddelijke goedheid. Betekent dit, dat men zich slechts van de 'Langeweile' kan bevrijden door open te staan voor de goedheid van een macht, die de menselijke natuur te boven gaat?

¹ Volgens Plato kan het verschijnsel monotonie in ideale zin de onvervuldheid van verlangens opheffen. De kern van zijn betoog is, dat de volmaakte monotonie een volmaakte gelijkheid en dus een volmaakte afwezigheid van zichzelf tegensprekende elementen inhoudt, wet volmaakte harmonie betekent (Kuhn, 1976: 16 e.v.)

Het gevoel van leegte, dat Völker het semantisch derde zwaartepunt noemt, kan als het samenvattende achtergrondgevoel beschouwd worden van de eerder genoemde elliptische zwaartepunten: het onaangename van 'Langeweile' en het daarvan te onderscheiden gevoel dat de tijd lang duurt. Een belangrijke ontwikkeling is de vaststelling van 'Langeweile' als een antropologisch neutraal gegeven. Ook de 'Langeweile' als een moment of toestand van crisis, van bezinning en de mogelijkheid tot een goede keuze daarin wordt onderkend.

In de *De Toverberg* blijkt de vervreemding een proces, dat door een niet bij een mens passende opgelegde leefregel, door een vertechniseerde levenswijze kan ontstaan. De bevrijding van Hans Castorp van de vervreemding verwijst naar een afhankelijkheid van iets dat het rationele overstijgt. De onderdrukking van het zelfgevoel, waardoor een leegte in zichzelf ontstaat is een structureel proces in het menselijk gevoelsleven. Jankélévitch verwijst daar reeds naar, als hij 'ennui' een tussengebied (interval) noemt. Dit structureel gebeuren vraagt een nadere toelichting.

III

In de paragraaf over 'Die Aktgefüge' omschrijft Strasser de 'Langeweile' als een onaangenaam gevoel, dat ontstaat als men behoefte heeft aan de voortzetting van bepaalde ervaringen en belevingen en men daarin is belemmerd, waardoor deze behoeften niet worden bevredigd. Er ontstaat dan een gevoel van leegte, terwijl de tijd als relatief lang wordt ervaren (1956: 158-160).

Deze behoefte aan voortzetting vanuit een verwachtend anticiperen of een zich gevoelend herinneren noemt Strasser de 'Sinnkontinuität', een doorlopende richtsnoer van het menselijk gedrag (1956: 6). Wordt deze 'Sinnkontinuität' in zijn verloop belemmerd, dan ontstaan op dat moment - 'an der Nahtstelle' - overeenkomstig die belemmering typische gevoelsindrukken (ibid. 158). Als er bijvoorbeeld een spontane neiging tot activiteit is, terwijl de gegeven situatie daarvoor geen zinvolle aanknopingspunten biedt, zal het gevoel van 'Langeweile' domineren' (ibid. 159). Doordat 'situatie' betrekking kan hebben op een geheel van complexe, ernstige aangelegenheden, maar ook op eenvoudige alledaagse omstandigheden, wordt 'Langeweile' een in het menselijk leven belangrijk verschijnsel.

Heidegger vraagt zich af, waardoor men zo weinig van de 'Langeweile' weet. Ontbreekt het de mens aan moed om de verveling, die in de meest verschillende vormen opduikt, onder ogen te zien? Men tracht voortdurend aan haar te ontkomen en wil haar verdrijven met de eigenlijke bedoeling om weer over de tijd te kunnen heersen, die ons te lang wordt en onaangenaam is. Waar ze echter blijft en van waar ze mogelijk weer terug komt is onduidelijk. Ze is als een schaduw van een

diepere 'Langeweile', van een grondstemming (GM: 116-120) en basisvorm van het 'Dasein', van het samen-zijn (ibid. 100-101) en wordt gekenmerkt door twee structuurmomenten:

- enerzijds wordt men tot iets of iemand aangetrokken
- anderzijds wordt men er door leeggelaten en blijft men onbevredigd (GM: 130).

Vervolgens onderscheidt hij de 'Langeweile' in een vorm, die:

- a. van buiten veroorzaakt wordt (trein komt te laat, men loopt al wachtend zich te vervelen) (GM: Deel I, hfdst.2);
- b. van binnen opstijgt als gevolg van een bepaalde situatie (men heeft zich in de omgang met de werkelijkheid niet geponeerd, zich te veel aangepast terwijl het innerlijk daarin niet meegaat; het protesteert door een onaangenaam gevoel, door een verveeld zijn) (ibid. hfdst 3);
- c. voortdurend aanwezig is, doordat die niet veroorzaakt is door een zich niet poneren ten aanzien van een bepaalde situatie, maar ten aanzien van de werkelijkheid in haar totaliteit (ibid. hfdst.4).

Strasser onderkent de 'Langeweile' als het gevolg van een breuk in de handlings- en belevingsstructuur, terwijl er zich geen zinvolle aanknopingspunten voor nieuwe belevingen voordoen, zodat er een leegte ontstaat. Deze behoefte aan zinvolle aanknopingspunten komt voort uit een verwachtend anticiperen of een zich gevoelend herinneren (Sinnkontinuität).

Heidegger kwalificeert 'Langeweile' als een grondstemming. Het tijdverdrijf komt voort uit een willen heersen over de tijd. De kern der 'Langeweile' brengt hij terug tot: enerzijds tot iets aangetrokken worden anderzijds door dat iets leeggelaten worden. Als oorzaken onderscheidt hij die komende van buitenaf en die opstijgende vanuit het innerlijk van de mens. Laatstgenoemde 'Langeweile' kan zich beperken tot een bepaalde situatie of betrekking hebben op de werkelijkheid in haar totaliteit.

Samenvatting

'Langeweile' is een toestand, waarin men enerzijds door iets aangetrokken wordt en anderzijds erdoor wordt leeggelaten. Dit aangetrokken worden is vanuit een anticiperend verwachten of een zich gevoelend herinneren. Het leegtegevoel is een onaangenaam gevoel, waarin de tijd als lang wordt ervaren. Het is een leegte in de belevingsstructuur. In deze leegte ontstaat een crisis, een mogelijkheid tot bezinning op de verstoorde betrokkenheid, waardoor de leegte ('Langeweile') een creatieve waarde heeft. 'Langeweile' is een grondstemming, die wordt opgewekt

door oorzaken van buitenaf en/of vanuit het innerlijk. Langdurige en ver doorgevoerde monotonie en uniformiteit, een overrationele, vertechniseerde leefwijze c.q. samenleving kunnen een diep ontwortelende vervreemding doen ontstaan. De bevrijding van de verveling c.q. vervreemding ontstaat niet door eigen planmatige activiteit, maar in een openstaan voor het rationeel overstijgende als een geschenk, als goddelijke goedheid.

4. Het Engelse 'boredom'

I

'Bore' is als werkwoord en zelfstandig naamwoord ontstaan na 1750; de etymologie is onbekend. In figuurlijke zin betekent het een langdurig kwellen ('bore': boren) door 'annoyance' (last, hinderlijk iets) (Oxford: 1979). Als werkwoord betekent het 'vervelen': She was bored to tears / Zij verveelde zich dood (Martin, 1984); vermoeien door een vervelende ('tedious') conversatie of door gebrek aan belangstelling (Oxford 1979). Als zelfstandig naamwoord heeft het de betekenissen van: een vervelend persoon, een vervelend iets (Martin, 1984); de ziekte van 'ennui', spleen, iets wat verveling ('ennui') veroorzaakt, een vermoeiend of onaangepast persoon (Oxford, 1979); een dom, traag persoon; iemand bij wie anderen snel verveeld/vermoeid ('tired') raken door voortdurend en herhaaldelijk op een oninteressante manier bezig te zijn; 'nuisance' (lastig, schadelijk): "It's a bore to go out again on a cold night like this" (Longman Group: 1990). In *Stephenson's Book of Quotations* (Stevenson, 1958: 192 sub 2 en 8) staan onder 'bores' de volgende citaten:

"For ennui is a growth of English root,
Though nameless in our language: we retort
The fact for words, and let the French translate
That awful yawn which sleep can not abate".

"A tedious person is one a man would leap a steeple from, gallop down any steep hill to avoid".

De term 'boredom' heeft de betekenissen van: iets vervelends, verveling (Martin, 1984), de toestand van verveeld zijn, 'tedium', 'ennui' (Oxford, 1979). In figuurlijke zin heeft het de betekenis van het veroorzaken van langdurige kwelling.

De toelichtende omschrijvingen met: 'tedium', 'ennui', doen vermoeden, dat de overeenkomst in betekenisinhoud met 'boredom' waarschijnlijk groot is. Kuhn (1976: 3-13) acht 'boredom' niet geheel te onderscheiden van 'ennui'. Hij is van mening, dat elke vorm van 'boredom' zekere elementen van 'ennui' bevat, ervoor

in de plaats gebruikt kan worden, of het teweeg brengt (ibid. 9). De kernbetekenis van 'boredom' is een onaangenaam gevoel doordat verwachtingen, verlangens niet bevredigd of bezigheden verhinderd worden.

II

In *Wachten op Godot*, een toneelstuk van Samuel Becket (1952), krijgt het verschijnsel verveling, waarin naast 'bore(dom)' ook de term 'tedious' gebruikt wordt, gestalte in een situatie, waarin twee personen de tijd wachtend en in verveling doorbrengen: "Vladimir: We wait. We are bored. No, don't protest, we are bored to death, there's no denying it" (tweede bedrijf). Het is een onbestemd wachten, een onbestemd verlangen, waarin talloze gespreksonderwerpen in slechts enkele woorden of zinnen aan de orde komen, en nauwelijks tot werkelijk leven komen, waardoor het geheel onsamenhangend wordt. De samenhang bestaat slechts in het gegeven, dat er gewacht wordt op Godot. Er gebeurt eigenlijk niets. De tekst, die boordevol vervelingsaspecten zit, brengt echter de verveling als een tot leven gebracht verschijnsel.

De dialoog van de hoofdpersonen (Estragon en Vladimir) is zeer alledaags wat de onderwerpen betreft; ze gebruiken veel clichés en begrijpen elkaar niet; dat blijkt echter geen bezwaar om door te gaan met het gesprek. Ze springen daarbij van de hak op de tak. De tijd duurt lang en ze pogen die met verhalen te vullen; er wordt niet goed naar elkaar geluisterd; ze blijken vergeetachtig en weten nauwelijks wat er zojuist gezegd is; ze weten niet meer wat ze bijvoorbeeld de vorige dag gedaan hebben. Het besef van tijd blijkt te zijn verloren: "is het vandaag zaterdag?" Er is verwarring, rusteloosheid, eenzaamheid; verhalen worden niet afgemaakt, omdat de ander zich met iets anders gaat bezig houden en de draad wordt niet meer opgenomen, ook als daar eigenlijk wel gelegenheid toe is. De wederzijdse verhouding is erg oppervlakkig en impulsief; toch kunnen/willen ze elkaar niet missen; uit verveling zoeken ze naar iets opwindends, zelfs een zich ophangen wordt daarbij terloops besproken; ze voelen zich onzeker, afhankelijk van derden. De werkelijkheid heeft voor hen geen duidelijk herkenbare structuur; deze onvastheid in psychisch geestelijke structuur is ook lichamelijk bij hun te constateren. Ze lijken ook geluiden te horen, dingen te zien, kortom er is sprake van zinsbegoocheling en een sterk verlangen naar lichamelijk welbehagen; ze voelen zich gauw bedreigd en zijn weinig weerbaar.

De verveling wordt in dit spel vertoond als de expressie van een onvermogen met elkaar tot een meer dan oppervlakkig contact te komen. De verveling is op zich genomen niet diep, maar krijgt door de zich nauwelijks voordoende afwisseling en de noodzaak te moeten wachten, waardoor men niet eraan kan ontsnappen, toch nog een zeer ernstig karakter. Er is een onvermogen om aan de situatie een

bevredigende zin te geven. De bevrediging van de behoefte aan zelfgevoel blijkt ook ernstig aangetast te kunnen worden door de duur van een uitblijven van overigens op zich niet diepgaande behoeften.

III

Haskell E. Bernstein (1975) onderscheidt twee vormen van 'boredom' (verveling): de voorbijgaande ('responsive') en de chronische ('chronic') verveling. Bij laatstgenoemde vorm is er altijd of bijna altijd verveling. Het is een specifieke psychopathologische entiteit, de uitdrukking van een intern disfunctioneren (ibid. 513). In zijn beschrijving van de chronische verveling gaat hij uit van Greensons opvatting (1953): "Een toestand van ontevredenheid en een afkeer van activiteit; een toestand van verlangen en een niet in staat zijn vorm te geven aan zijn verlangen; een gevoel van leegte; een passieve, afwachtende houding met de hoop dat de wereld buiten in het bevredigende zal voorzien; een vervormd gevoel van tijd waarin de tijd stil schijnt te staan".

Bernstein voegt daaraan toe, dat zowel rusteloosheid als apathie altijd in zekere mate in de verveling aanwezig zijn, al kunnen zij wisselend domineren, waardoor ze het verschijnsel verveling ingewikkeld maken. Daarnaast is er een tekort aan belangstelling vanuit zichzelf en het moeilijk aandachtig zijn. Het leegtegevoel is voortdurend aanwezig en er is een rusteloos vragen om stimuli. Er is een gevoel van onechtheid, een niet werkelijk deelnemen aan het leven. Men voelt zich gescheiden van de ander en van zichzelf; er is geen ik-betrokkenheid, geen innerlijke samenhang; men noemt dit vervreemding. Het niet ervaren van eigen gevoelens (apathie) belemmert het kunnen medevoelen met de ander, het met de ander in werkelijk contact zijn. Dit gebrek aan zelfgevoel is de wortel van de chronische verveling (ibid. 516-518). De emotionele ontwikkeling - het leren ervaren van gevoelens - beschouwt hij dan ook als de voorwaarde om de chronische verveling te voorkomen (ibid. 535-537).

William Barret (1975) acht het leven in een open wereld, waar het mysterie nog leeft, onontbeerlijk. Zonder het mysterie in het leven is het voor de mens onmogelijk om autonoom en creatief te zijn en is verveling onontkoombaar. De moderne maatschappij met haar uniformiteit en berekenbaarheid biedt in dat opzicht een somber perspectief (ibid. 454-455).

Het gevoel van onechtheid, van verstoring van het zelfgevoel als de wortel van de uit de persoon voortkomende verveling wordt opnieuw bevestigd. Een belangrijke toevoeging van Bernstein is de constatering, dat zowel rusteloosheid als apathie altijd in de verveling aanwezig zijn. Een andere belangrijke opmerking is - en daarmee doet hij impliciet een beroep op het op een bepaalde wijze leren omgaan met de werkelijkheid - dat het leren ervaren van eigen gevoelens de voorwaarde

is om deze verveling te voorkomen. Barret benadrukt, dat men in die omgang oog moet hebben voor datgene wat het rationele overstijgt, voor het mysterie, dat echter in de zeer rationeel ingestelde samenleving te weinig mogelijkheden krijgt.

Samenvatting

De term 'boredom' komt overeen met wat naar de kern onder verveling kan worden verstaan. Daarnaast vragen de volgende betekenisaspecten de aandacht. Het betekenisveld van 'boredom' is relatief matig; het hinderlijke en kwellende krijgen veel aandacht; het is waarschijnlijk, dat daarom auteurs gebruik maken van niet specifiek Engelstalige termen. Becket vestigt de aandacht op de intensiteit en ernst van de oppervlakkige, maar langdurige verveling bij innerlijke armoede. Bernstein brengt rusteloosheid en apathie terug tot een verschil in manifeste dominantie in een verzet tegen de verveling. Voorts is hij van mening, dat het zelfgevoel ontwikkeld kan worden.

Barret onderkent de onontbeerlijkheid van het rationeel overstijgende als aspect van benadering van de werkelijkheid en de invloed van de cultuur op het vóórkomen van het verschijnsel verveling.

5. Verveling, 'ennui', Langeweile', en 'boredom', hun overeenkomst en verschil.

Een samenvattende beschouwing

In de beschrijving van het verschijnsel verveling kunnen twee momenten onderscheiden worden:

- A. Een verstoring van de relatie van iemand met zijn wereld waartoe ook de wereld van zijn zelf behoort.
- B. De gevoelens, die met de verstoring van de relatie gepaard gaan en als onaangenaam beleefd worden.

Beide momenten zijn bij alle beschreven termen aan te treffen.

Sub A

- In de verveling is een verminderde betrokkenheid op de ander, op het andere en een terugval uit de context van het leven en daardoor een verminderd zelfgevoel. De verveelde is in verwarring en wil de relatie met de wereld in hem en om hem heen weer herstellen. Zijn bestaan, zijn existentie is in het geding. Die breuk, welke in de relatiestructuur is ontstaan, kan het gevolg zijn van:

- een belemmerd worden door iets of iemand buiten de persoon in het bevredigen van zijn behoeften;

- het niet aankunnen van een situatie, doordat deze te veel eisen aan betrokkene stelt;
 - een te rationele levenshouding, waardoor de verhouding met het 'zelf' van de ander, het andere verstoord wordt;
 - een gemis aan affectie, een gebrekkig zelfgevoel;
 - een gevoel van melancholie (zwaarmoedigheid), van spleen.
- Er is onderscheid gemaakt tussen de oppervlakkige verveling, die van buitenaf opgewekt wordt en de diepe verveling, die vanuit het innerlijk van de persoon opkomt. In *De Avonden* en in *Wachten op Godot* is de nadruk op de oppervlakkige, alledaagse verveling te onderkennen. Door het veelomvattende van de beschreven leefsituaties, blijkt ook deze verveling het leven ingrijpend te kunnen beïnvloeden. In *Madame Bovary* en *De Toverberg* is het de diepe, uit het innerlijke van de mens voortkomende, onbepaalde verveling, die de vraag oproept, wat verveling eigenlijk is. In deze situaties is sprake van een dreigende vervreemding, waaraan beiden zich trachten te onttrekken om niet eraan ten onder te gaan. Tardieu verwijst naar die vervreemding, als hij zegt, dat het kind zich geestelijk kan vervelen als aan zijn behoefte aan affectie, aan zelfgevoel niet wordt voldaan. Ook in de analyse door Heidegger van de tweede vorm van verveling blijkt, dat deze vervreemding zich kan voordoen door een zich te veel aanpassen aan een situatie, waardoor het zelfgevoel tekort wordt gedaan. Vervolgens zegt Bernstein, dat het ontbreken van zelfgevoel, het niet voelen van zijn eigen leven een belemmering is voor het meevoelen met de ander en daardoor de wortel van de chronische verveling. In de diepe verveling is de existentie - de identiteit, het zelf - aangetast. Deze diepe verveling onderscheidt zich van de oppervlakkige verveling, doordat bij de oppervlakkige verveling niet zozeer sprake is van een verstoring, een ontkenning, een opgedrongen verandering van het zelfgevoel, maar een niet gevoed worden van het zelfgevoel door een zich niet herkennen in de situatie, een zich niet bevestigd voelen door de situatie.
- Heidegger onderkent in het ontstaan van het verschijnsel verveling twee structuurmomenten:
- a. het 'Hinhaltende': het aangetrokken worden door iets of iemand en het niet werkelijk los kunnen laten;
 - b. het 'Leerlassende': het tegelijkertijd leeggelaten worden door datgene waartoe men zich aangetrokken voelt.

Strasser geeft de verveling een plaats in de handelings- en beleavingsstructuur in de paragraaf over 'Die Aktgefüge' (1956: 158-160) als hij zegt: "Herrscht eine spontane Neigung zu Aktivität (het 'Hinhaltende') und bietet die Situation keine Anknüpfungspunkte zu sinnvoller Betätigung (het 'Leerlassende'), dann wird der Gefühlseindruck der Langeweile vorwalten" (ibid. 159).

- In het algemeen tracht men de verveling te boven te komen door het lang duren van de tijd te bestrijden en zoekt men naar een bezigheid, die deze gedachte aan de tijd kan verdrijven. Deze bezigheid kan ook liggen in de arbeid. Het tijdverdrijf heeft de functie de verveling als leegte, als een ontbreken van zelfgevoel te herstellen. Jankélévitch plaatst als bezigheid centraal het zich belangeloos in dienst stellen van de ander. 'Belangeloos in dienst stellen' wil zeggen: een luisteren naar, een openstaan voor de behoeften van de ander, waardoor verbondenheid met de ander tot stand kan komen. Het is een openstaan voor het 'zelf' van de ander, waardoor de ander in deze omgang zichzelf kan zijn, in zijn zelfgevoel bevredigd wordt. In deze omgang wordt de beperktheid van het rationele aanvaard en staat men open voor het mysterie, waardoor men zijn eigen mogelijkheden principieel overschrijdt.

Sub B

- De voorafgaande gegevens tonen aan dat, hoewel herkomst en ontwikkeling van betreffende termen onderling verschillen, de hoofdaccenten in de betekenissen, het gevoel van leegte, de semantische zwaartepunten (het onaangenaam, verdrietig gestemd zijn, de duur van de tijd als lang ervaren) in de huidige betekenis van elk der woorden worden aangetroffen. Waarschijnlijk door deze verschillen in herkomst en ontwikkeling hebben de termen een, hoewel niet duidelijk, verschil in accent. In het woord verveling krijgen de betekenissen: veel, te veel, de tijdsduur, meer accent dan bij 'ennui', dat vooral het affectieve benadrukt. 'Boredom' geeft meer de angst, de kwelling weer. Het betekenisveld van 'boredom' is relatief beperkt, zodat daarnaast gebruik wordt gemaakt van de termen 'ennui' en 'tedious'. 'Langeweile' wekt de indruk vooral het lang duren van de tijd aan te geven. In de zich van de semantische zwaartepunten verwijderd bevindende betekenissen van 'ennui', zoals bijvoorbeeld: 'avoir des ennuis d'argent: geldzorgen hebben' is de overeenkomst met verveling soms minder duidelijk.

- In de beschrijvingen van de fenomenen verveling, 'ennui', 'Langeweile' en 'boredom' worden de volgende gevoelservaringen en gedragsverschijnselen onderkend:

- Lichamelijk: Lusteloosheid, pijngevoelens; rusteloosheid: de structuur van het lichaam willen ervaren door activeren ervan; zich niet wel voelen, zich moe voelen.

- Psychisch-geestelijk: Onaangenaam gestemd zijn, vervuld zijn van verlangen en zich daarin niet bevredigd gevoelen; het zelfgevoel is onbevredigd, verstoord; verdriet, apathie troosteloosheid, angst.

- Sociaal: Eenzaamheid, zich niet betrokken weten of voelen; heimwee, agressie. Het verschaalde in de persoonlijke omgang, het onverschillige. Gering op de werkelijkheid betrokken zijn.

- Ethisch: Een gevoel van het moeten zoeken naar een goed antwoord op de situatie. Zich verzetten ertegen; het niet - durven - toelaten van het leegtegevoel, van de verveling en het zoeken naar bezigheid.
- T.a.v. de tijd: Verstoring van het tijdsgevoel. De tijd wordt als lang ervaren door eentonigheid, door niet geboeid worden. Willen verdrijven van de tijd.
- Ruimtelijk: Gering op de zinvolle samenhang van zijn omgeving betrokken zijn.
- Creatief: Zich nutteloos voelen, nergens zin in hebben, in ledigheid zijn tijd doorbrengen, een onvermogen zich met iets zinvol bezig te houden, het zoeken naar een onderhoudend tijdverdrijf, naar zinvolle bezigheid, arbeid; een (levens)-doel zoeken.
- Existentieel: Gevoelens van vervreemding, zinloosheid, verwarring en leegte. Een toestand van crisis, waarin men moet trachten tot een keuze te komen.
- Religieus: Een gevoel van afhankelijkheid van een de mens overstijgende macht. Er is ook een besef van open moeten staan voor het mysterie als een werkelijkheid, die het rationele overstijgt om aan de verveling te kunnen ontkomen.
- Het verschijnsel 'leegte' is blijkbaar de niet zinvol beleefde levensruimte (bij Jankélévitch een 'interval' waarin elk gevoel ontbreekt) in een handelingsstructuur. De leegte is een gebied van angst, van een niets, van existentiële crisis, van een moment en mogelijkheid tot bezinning en nieuwe keuze. Hoe groter de betekenis is van wat de leegte vormt, des te ingrijpender is ook de existentiële ervaring. De leegte kan men zich waarschijnlijk alleen dan bewust zijn, als die leegte niet volkomen is.
- De analyse van het verschijnsel verveling laat twee hoofdaspecten van het bestaan zien:
 - Een primair gericht zijn op de wereld.
 - Een gevoel van afhankelijkheid van een de mens overstijgende macht.

Deel II Het verschijnsel verveling belicht vanuit de acedia

De christelijke ascese

Het leven van Christus, zijn leer, zijn eerste volgelingen inspireren tot een radicaal andere levensstijl. Deze roept het verlangen op zich op God te richten, het innerlijk leven te verdiepen en zich aan aardse genoegens te onttrekken. Daaruit ontstaat de behoefte zich terug te trekken uit de wereld. Dit verschijnsel doet zich voor in de oostelijke gebieden rond de Middellandse zee, als Egypte, Palestina, Syrië, Klein-Azië en vervolgens ook in Mesopotamië. Vooral Egypte heeft daarin bekendheid verworven. Het is mogelijk, dat dit te danken is aan de bijzondere personen, die deze levenswijze in Egypte vertegenwoordigd hebben. Tot hen behoort St Paulus van Thebe (234-247), die zich als kluizenaar in een woestijn ten Z.O. van Alexandrië in Egypte vestigt; de heilige Antonius, een van zijn aanvankelijk schaarse navolgers, vestigt zich in de streek van Thebais. Zij zijn de eerste grote voorbeelden van het monnikendom.

Antonius ervaart de woestijn als een plaats bij uitnemendheid om tot God te geraken. Hij wordt de stichter van het Egyptische monnikenwezen en geeft door zijn ascetische levensstijl een geweldige stimulans tot deze levenskeuze, zodat weldra duizenden zijn voorbeeld volgen. Deze volgelingen zijn overwegend eenvoudige, weinig ontwikkelde Egyptische boeren. Al spoedig echter blijkt, dat velen het leven van gebed in eenzaamheid - men woont ver genoeg van elkaar om zijn burens niet te storen en komt slechts tijdens de Sabbath voor de viering van de eredienst bij elkaar - en andere beproevingen als vasten en ontbering maar moeilijk aankunnen. Men is niet vertrouwd met en niet bestand tegen de totaal andere levenswijze, welke het woestijnleven eist. Het nieuwe leven, zowel in religieuze als in sociale zin, brengt enorme veranderingen met zich mee. Het ontbreken van de medemens als gezelschap, de niet aflatende hitte die hen tot rusten dwingt, de eentonigheid van de omgeving, de geringe noodzaak tot arbeid voor levensonderhoud, ervaart men als zeer ingrijpend. Er gaapt een kloof tussen alledaagse behoeften en het leven volgens het religieus ideaal, die men niet altijd weet te overbruggen, waardoor een afkeer tegen de ascese dreigt.

Het ontstaan van de term acedia

Deze toestand van ledigheid in combinatie met algemene onlustgevoelens, enerzijds een versterkte behoefte aan bevrediging van vitale en individuele verlangens, anderzijds een traagheid in en verminderde belangstelling voor religieuze en geestelijke waarden in het bijzonder, blijkt in verschillende benamingen onder

woorden te zijn gebracht. De term 'siccitas' legt het accent op het gevoel van spirituele onmacht, 'tristitia' op het gevoel van onverklaarbare droefheid, 'desidia' op het gevoel van verlamming van de wil tot arbeid, 'pigritia' verwoordt het gevoel van luiheid. De diversiteit van deze benamingen wijst erop dat zulke gevoelens sterk verbreid zijn. De term 'acedia' in de betekenis van zorgeloosheid, onverschilligheid, nalatigheid, onbekommerdheid wordt echter het voor die monnikenwereld specifieke, algemeen aanvaarde woord. In de profane Griekse literatuur komt men het oorspronkelijk Griekse woord akèdia - dan nog geschreven als akedeia - zelden tegen. Het krijgt dan nog nergens in ethische zin of op een ander gebied van het menselijk bestaan bijzondere aandacht. In het algemeen en ook in de Septuagint - 132 v. Chr. - heeft het dan ook nog de betekenis van zorgeloosheid, onverschilligheid.

In christelijke zin kan de acedia aanvankelijk een ethisch positief gewaardeerde zorgeloosheid zijn. In dat geval is het de uitdrukking van vrij zijn van zorg op grond van een christelijk godsvertrouwen. Bij gebrek daaraan wordt acedia negatief gewaardeerd. De negatieve betekenis van de acedia wordt versterkt als er sprake is van een specifieke zorgeloosheid, zoals de uiting van tegenzin en afkeer van de monnik tegen het ascetische leven als zodanig. Eerstgenoemde positieve betekenissen zijn zodanig op de achtergrond geraakt, dat in het algemeen de acedia nog slechts in de laatste betekenis wordt verstaan en tot de tijd van Gregorius een der 8 hoofdzonden is. In de geschriften van de 'Pastor' van Hermas (± 2de eeuw) blijken aan de acedia de betekenissen van droefheid, leed en verveling te zijn toegevoegd. In de taal van de geestelijke auteurs is de acedia volgens Bardy (1967: 166): a. "de verveling ('ennui'), ook de ontmoediging, die zich van een ziel meester maken, als die onmachtig is zich te richten op haar te vervullen taak"; b. "zorgeloosheid, versterkt tot een gevoel van walging en afkeer met betrekking tot het ascetische leven" (cfr. Vögtle, 1950: 62).

1. De vroeg-christelijke periode

1.1. Individuele ascese en de acedia.

De heilige Antonius (251-356)

Ook Antonius is ondanks zijn verheven motivatie en heiligheid van de acedia niet gespaard gebleven. In zijn brieven, maar vooral in de Vaderspreuken vindt men een getrouwe indruk van zijn leven en werken als monnik (Antonius: 1981, 7-10). In de eerste van de 38 spreuken, die speciaal aan hem gewijd zijn, kan men lezen: "Toen de heilige abt Antonius in de woestijn verbleef, overvielen hem eens lusteloosheid en zeer sombere gedachten. En hij sprak tot God: 'Heer, ik wil gered worden en mijn gedachten staan het me niet toe. Wat moet ik in mijn kwelling

doen? Hoe kan ik toch gered worden?' En hij stond op, ging naar buiten, en toen zag Antonius iemand gelijk hij zelf, die zat te werken, dan van zijn werk opstond en bad, en vervolgens weer ging zitten om aan zijn snoer te vlechten, om daarna opnieuw op te staan en te bidden. Het was nu een engel van de Heer, uitgezonden om Antonius terecht te wijzen en gerust te stellen. En hij hoorde de engel zeggen: "Doe zo en U wordt gered". En het horen hiervan schonk hem grote vreugde en moed. En hij deed aldus en werd gered" (ibid. 228 sub 1).

Op deze wijze geeft hij aan in de arbeid een belangrijk middel te zien om tot een zodanig innerlijk evenwicht te komen, dat hij weer tot gebed in staat is. De figuur van de engel kan verstaan worden als een opkomend innerlijk besef, dat zijn concrete vertaling c.q. beleving krijgt in het beeld van de engel. Antonius spreekt echter van een visionaire waarneming. Deze heeft plaats in een toestand van rust en zuiverheid, waarin de ziel stralend van licht wordt en daardoor in zichzelf kan zien, wie zich aan haar vertoont (ibid. 86-87). Het is in die tijd niet ongebruikelijk het gedachte, het zich voorgestelde, weer te geven in daarbij passende geconcretiseerde figuren (Bouyer, 1977: 187-190). Dat Antonius het gebed boven de arbeid stelt moge ook blijken uit de tekst: "Ook zei hij: Ik ken monniken die, na zich ten zeerste afgemat te hebben, gevallen zijn en buiten zinnen zijn geraakt, omdat zij op hun werk hun hoop hadden gesteld, maar het gebod verwaarloosden, dat luidt: 'ondervraag Uw vader en hij zal U inlichten' (Deut. 32.7)" (Antonius, 1981: 237 sub 37).

Ondanks zijn onophoudelijk vurig pleidooi voor de ascese in functie van een leven voor God heeft hij oog voor de beperktheid van het menselijk kunnen. Als een voorbijkomende jager een aanmerking maakt en Antonius zich samen met zijn medebroeder vermaakt, zegt hij: "'Leg eens een pijl op Uw boog en span hem'. En hij deed het. Hij zei: 'Span hem verder'. En hij spande hem. En opnieuw zei hij: 'Spannen!'. Toen sprak de jager tot hem: 'Als ik de boog bovenmate span, breekt hij'. Toen sprak de grijsaard tot hem 'Zo gaat het ook met het werk Gods. Als wij bovenmatig gestreng optreden tegen de broeders kunnen zij wel eens breken. Dus moet men de broeders zo nu en dan toegeven'" (ibid. 230 sub 13). In zijn derde brief zegt hij onder andere "Tenslotte beween ik hen die op het zien van de tijd kleinmoedig zijn geworden, het kleed van de dienst hebben uitgetrokken en geworden zijn als beesten" (ibid. 300, sub 36).

Het niet altijd bevredigend kunnen vervullen van zijn religieus ideaal maakt voor hem de tijd lang. Door deze nieuwe - althans sterk geaccentueerde - gevoelsvaring van de tijd, de psychologische tijd kan hij in een leegte terecht komen, in een situatie van onvervulde, op zichzelf redelijke en gepaste begeerten, waarvan hij zich nog niet los heeft kunnen maken. Hij is dan nog niet toe aan die verlangens en behoeften, welke aansluiten bij zijn geloofsidealen en ook in zijn sobere leefsituatie bevredigd kunnen worden. Hij wordt teruggeworpen op zijn zwakten en

geconfronteerd met de hevigheid van zijn begeerten. Hij blijkt niet altijd eraan te kunnen weerstaan en ontwaart op deze wijze in de ledigheid een bron van zonden. De uitdrukking 'als beesten' verwijst enerzijds naar de ernst van de zonde waarin men geraakt en anderzijds naar het wegvallen uit het menselijke, het boventijdelijke, waardoor hij aan de *acedia* de zwaarte geeft van een belemmering om deel te hebben aan het goddelijke, zoals dit voor de mens bestemd is.

Om aan deze ledigheid door het gemis aan omgang met anderen en de omgeving van zijn cel te ontkomen, komt hij in de verleiding zijn cel, voor hem een '*fastidium cellae*' (afkeer van de cel) c.q. '*horror loci*' (huiver voor de plaats) geworden, te verlaten en zijn medebroeders op te zoeken. Daarentegen ziet Antonius het volharden in het bewonen van de cel bij uitstek als een middel tot ascese; hij verduidelijkt deze situatie als volgt: "De cel van de monnik is de vuuroven van Babylon, waar de drie jongelingen de Zoon Gods vonden, en ook de wolkkolom, van waaruit God sprak met Mozes" (ibid. 245 sub 25).

Samenvatting en conclusies

- De mogelijke gevolgen van een door geloofsidealen gechargeerde en overdadig gestimuleerde 'Sinnkontinuität', een door zonde en schuldgevoel gevoede drang tot een premature, mogelijk een van zichzelf vervreemdende leefwijze, zijn hier zichtbaar geworden. Aspecten van de verveling zijn daarin duidelijk te herkennen. Antonius onderkent de gevaren van deze leefwijze. Hij ziet echter de mogelijke toestand van ledigheid niet alleen als een bron van zonde, die de mens kan belemmeren om deel te hebben aan het goddelijke, maar ook en vooral als een crisis, als een mogelijkheid tot zuivering.

- De arbeid, ook al behoort deze niet tot de verveling zelf, wordt ermee in verband gebracht. Hij wordt onderkend als middel om de verveling meester te worden, de betrokkenheid met de werkelijkheid te herstellen om vervolgens tot het gebed te kunnen komen. De arbeid mag niet een zodanige vorm aannemen, dat het gebed erdoor verdrongen wordt. Bovendien bestaat het gevaar, dat men door overmatige arbeid buiten zinnen raakt.

1.2. Bezinning op de *acedia*. De *acedia* een hoofdzonde.

Evagrius van Pontus (345-399)

Deze monnik en wijsgeer leefde enige tijd in het woestijngebied van de Cellen. Hij heeft de problematiek van de *acedia* op het einde van de 4de eeuw verwoord in de *Praktikos*, een van zijn meer belangrijke werken (Evagrius I en II, 1971; Evagrius I en II, 1987). Daarin beschrijft hij de eerste fase van de beoefening van het gebedsleven van de monnik. Deze moet zich toeleggen op ascese en de deugd

om de onaandoenlijkheid (apatheia) te verwerven, die de grondslag is van de ontwikkeling naar een gebedshouding. Onaandoenlijkheid is bedoeld in de zin van het beheersen - niet het vernietigen - van de driften, waardoor de monnik tot rust en harmonie komt, in staat is zich in dienst te stellen van God en aldus tot de liefde (agapè) geraakt. Hij acht de liefde een voortbrengsel van de onaandoenlijkheid, en de onaandoenlijkheid de bloem van de Praktikè (ibid, 1971 II sub 81). Evagrius is hierin waarschijnlijk door de Stoïcijnse ethiek beïnvloed. Tijdgenoten hebben moeite met deze heidense opvatting, die doet veronderstellen, dat men zich door de ascese van de hartstochten kan bevrijden. Desondanks introduceert Evagrius als eerste het beginsel der apatheia in het monastieke leven (ibid. 1971: 98-112).

Waarschijnlijk mede onder invloed van dit verzwarende principe der ascese wordt de monnik onder andere geconfronteerd met de acedia. Evagrius beschrijft deze in de zogenaamde acht hoofdgedachten, hoofdsoorten van slechte gedachten, ondeugden, waarin alle andere ondeugden te verdelen zijn. De samenstellende elementen ervan worden reeds verspreid aangetroffen in de werken van Origines (185-254). Het idee van de hoofdgedachten wordt reeds eerder gevonden bij de Stoa, die daarin onder andere de droefheid heeft opgenomen. In zijn *Praktikos* of *De monnik*, in de hoofdstukken 6 tot en met 14 (Evagrius II, 1971: 506-577; Evagrius II, 1987: 15-29), worden deze in een aaneengesloten geheel behandeld. Voor het eerst is daarin de acedia als hoofdondeugd opgenomen. De volgorde is: gulzigheid, ontucht, geldzucht, droefheid, woede, lusteloosheid, ijdelheid en hoogmoed. Aan de lusteloosheid (acedia) wijdt hij de grootste aandacht. Hij omschrijft deze als volgt:

"De duivel van de lusteloosheid, ook wel genoemd van het middaguur (Ps. 90-91, 6), is de zwaarste van alle duivels. Hij valt de monnik aan rond het vierde uur, maar zijn ziel omsingelt hij tot aan het achtste. Eerst maakt hij, dat de zon zich traag of helemaal niet schijnt voort te bewegen, en laat hij het voorkomen dat de dag 50 uur zal duren. Daarna dringt hij hem ertoe om telkens naar de ramen te kijken en zijn cel uit te rennen om te staren naar de zon, hoever zij nog af is van het negende uur, en om her en der rond te zien of er misschien een broeder ... En dan stort hij hem afkeer in van de plaats en van zijn leven, van zijn handenarbeid en ook (de gedachte), dat bij de broeders de liefde opgehouden heeft, omdat niemand hem komt opbeuren. En als iemand de monnik in die dagen verdriet zou hebben aangedaan, dan voegt de duivel dat eraan toe om zijn afkeer nog aan te wakkeren. Vervolgens brengt hij hem ertoe naar andere plaatsen te verlangen, waar hij gemakkelijker het benodigde kan vinden en waar hij een lichter, maar rendabel beroep kan uitoefenen. Hij voegt er ook aan toe dat aan God behagen niet aan enige plaats gebonden is, want, zo zegt hij, overal moet God aanbeden worden (Joh. 4, 21-24). Hieraan koppelt hij dan de herinnering vast aan zijn familie en zijn vroeger bestaan, beschrijft hem de lengte van zijn leven en houdt

hem de vermoeienissen van zijn ascese voor ogen. En elk oorlogstuig brengt hij in het veld, zoals men dat zegt, dat de monnik zijn kluis toch maar verlaat en het strijdperk ontvlucht. Na deze duivel volgt niet onmiddellijk een andere, maar een toestand van vrede en een onuitsprekelijke vreugde nemen bezit van de ziel na de strijd" (Evagrius 1971: 521-528; Evagrius, II, 1987:18-19).

In 'De ondeugden als tegenhangers van de deugden' (ibid. II, 1987: 208) noemt hij de lusteloosheid: 'vervluchtigde vriendschap, rondleidster van de schreden, haat van de werklust, bestrijding van de stilte, vloedgolf voor de psalmen, traagheid in het gebed, verslapping van de ascese, ontijdige slaperigheid, inpalmende slaap, zware razernij, haat tegen de kluis, tegenstandster van de inspanningen, tegenhangster van de volharding, muilband van de overweging, ontoegankelijkheid voor de Schriften, gezellin van het verdriet en klok van de honger'. De deugd van het geduld plaatst hij ertegenover, waarin hij niet zozeer het geduld zelf beschrijft als wel de goede resultaten ervan, bijvoorbeeld: geduld is klieven van de lusteloosheid, verbrijzeling van de slechte gedachten.

In een apart werk 'De acht boze geesten' (ibid. 211-232) worden de acht onvolmaaktheden in een literaire vorm uitgebeeld. De toorn komt daarin op de vierde en de droefheid op de vijfde plaats. Wellicht heeft deze verschuiving te maken met zijn eerdere opmerking (ibid. 17), dat de droefheid op een driftbui volgt. Poëtisch en in vergelijkende beelden tracht hij de lusteloosheid in haar verscheidenheid van voorkomen en in haar verderfelijkerheid te belichten. In psychologische zin voegt het naar de kern niet werkelijk iets toe aan wat voorafgaand reeds is gezegd. Zijn beeldende beschrijvingen dragen wel bij tot een meer verfijnd algemeen inzicht in de verzwakte spiritualiteit, waardoor ook de meer verborgen lusteloosheid ontmaskerd wordt. Zo zegt hij "Een lusteloze monnik staat gemakkelijk klaar voor dienstverlening, en hij beschouwt zijn eigen bevrediging als een gebod" (ibid. II, 1987: 226-227).

Evagrius geeft in het voorafgaande reeds een gedetailleerd psychologisch beeld van de door acedia beproefde monnik. Kenmerkende punten daarin zijn:

- de ervaring van de bekoring door de acedia als de zwaarste, die de monnik kan overkomen. Zo zegt hij in zijn aansporing aan Melania de Oudere (Evagrius II, 1987: 109 sub 39) 'Smart is zwaar en lusteloosheid ondragelijk, ...' en in zijn aansporing aan de monniken: 'De geest van lusteloosheid verdrijft de tranen, en de geest van droefgeestigheid vermorzelt het gebed'. Niettemin plaatst hij de droefheid eerder op de lijst. De volgorde blijkt dus niet de mate van belangrijkheid aan te geven. Uit deze voorbeelden blijkt bovendien, dat hij de droefheid in samenhang met de acedia onderkent.

- het crisismoment in de beproeving. In de door hem aangegeven tijdsperiode van het vierde tot aan het achtste uur is deze rond het zesde uur, als de zon zijn hoogste punt en keerpunt bereikt heeft. In deze uren is de monnik door het vasten lichamelijk het zwakst en het meest kwetsbaar.
- het ervaren van de tijd als bijna ondraaglijk lang, terwijl zich een leegtegevoel aan de monnik opdringt, waardoor hij verlangt naar het negende uur (etenstijd) en de ontmoeting met een broeder.
- een afkeer tegen alles wat de vervulling van zojuist genoemde mogelijkheden belet. Voor zover ascese en zijn leven samenvallen, keert hij zich tegen het leven als asceet.
- de verfijnde drogredenen, waarmee de door *acedia* beproefde monnik zich zelf wil overtuigen, van de ondoelmatigheid van zijn tot nu toe nagestreefde ascetisch leven. Volgens Evagrius "verduistert de *acedia* het goddelijk licht in de ogen". Het is opmerkelijk dat de *acedia* juist door hem, die eraan lijdt, niet opgemerkt wordt. Hij blijkt zijn gedrag, zijn gevoel van onbehagen en onvrede niet te onderkennen als gevolg van zijn gewijzigde levenswijze en als in strijd met de oorspronkelijk gekozen gerichtheid tot een hoger geestelijk leven. Niettemin mag waarschijnlijk geacht worden, dat deze situatie toch in een bepaald stadium onderkend wordt; een verklaring daarvan blijft echter achterwege (Louf, 1974: 120).
- de onuitsprekelijke vreugde in de overwinning van dit innerlijk conflict. Zij verwijst uiteraard naar verdrijving van ledigheid ofwel naar vervulling van een 'onuitsprekelijk' verlangen, van nabijheid van God, zodat het ledigheidsgevoel als voedingsbodem van bekoring minimaal is.

Hoewel hij op deze wijze in de ledigheid ook mogelijkheden onderkent om tot een inniger verhouding tot God te komen en daarmee een voorloper genoemd kan worden van mystici als Johannes van het Kruis, ziet hij voor het geestelijk leven deze ledigheid toch in het algemeen vooral als een bedreiging. Om deze *acedia* te boven te komen raadt hij de monnik aan om in droefheid en nederigheid zijn tranen te vergieten, in deze toestand van troosten en getroost worden zijn eenzaamheid op te heffen. Vervolgens zegt hij hem de cel niet te ontvluchten, zich de dag van zijn dood, zijn vergankelijkheid voor ogen te houden en Gods woord te overwegen (Evagrius II, 1987: 26-27, sub 27-29; *ibid.* II, 1971: 563-569).

In de *Philokalia*² staan onder de verzamelnaam 'hypotyposis' (schets, ontwerp)

² De *Philokalia* is een verzameling van ascetische en mystieke teksten, verzameld door Macarius van Corinthe (1731-1805) en Nicodemus de 'hagiorthe' (1749-1809). Zij werd de eerste keer gepubliceerd in Venetië in 1782. Zij kan beschouwd worden als een encyclopedie of bréviaire van het heeschaeme en heeft diepe invloed uitgeoefend op de moderne rechtzinnige spiritualiteit (Bishop Kallistos Ware, 1984: DS XII, 1ste deel, 1336-1337).

een aantal punten, waarin hij het monnikenleven beschrijft vanuit het fenomeen van de 'hēsychia', de Griekse benaming voor rust, vrede, als voorwaarde om die sfeer te doen ontstaan, waarin het goddelijke tot leven kan komen. Vervolgens dringt hij erop aan de handenarbeid te beoefenen, om daardoor de duivel van de lusteloosheid er onder te krijgen, want de ledigheid wordt door deze duivel belaagd. "Denk aan Uw handenarbeid en wel, zo mogelijk dag en nacht, om niemand tot last te zijn of liever nog om daardoor iets te kunnen uitdelen, waartoe de apostel Paulus trouwens aanspoort (1 Tess. 2,9). Maar ook om daardoor de duivel van de lusteloosheid eronder te krijgen en om alle overige begeerten aan de vijand te ontnemen. Want de duivel van de lusteloosheid belaagt door ledigheid. En 'elke luiaard leeft van begeerten' zegt hij (= de Schrift) (Spr. 13,4)" (Evagrius I, 1987: 50-52 sub 8 en 9).

In deze opsomming valt op, dat Evagrius onderscheid maakt in de functies van de handenarbeid. De eerste twee hebben betrekking op de naastenliefde en behoren als zodanig - als het ware - tot de grondwet van het christendom; de derde functie heeft als middel tegen de acedia een oneigenlijke plaats in deze reeks en verwijst daardoor naar de voor een aantal monniken oneigenlijke leefsituatie.

Samenvatting en conclusies

- Evagrius heeft de monnik aanmerkelijk bewuster gemaakt van de acedia, door zowel psychologisch als spiritueel die details naar voren te brengen, waardoor zij als verschijnsel aanmerkelijk verduidelijkt is. Nadat hij zegt dat de duivel van de lusteloosheid rond het vierde uur aanvalt, komt hij tot de omschrijving van de acedia. In deze omschrijving valt de acedia uiteen in twee delen. Het ene deel kan door de beschrijving van het leegte- en het tijdsgevoel moeilijk anders gezien worden dan als verveling, waarin de monnik in een crisis, in een toestand van keuze geraakt. Het andere deel beschrijft de afkeer van de plaats en van de ascetische leefwijze van de monnik, die in lusteloosheid allerlei argumenten zoekt om redenen te vinden zijn situatie op te geven.

De overeenkomst met verveling is het leegtegevoel. Het verschil met de verveling is dat in de acedia die leegte onafscheidelijk verbonden is met een negatieve keuze ten aanzien van het geestelijk goede³ In het leegtegevoel zelf is echter ook nog overeenkomst van verveling met acedia. In de acedia is de leegte een leeggelaten worden in een verlangen naar betrokkenheid op het religieuze. In de verveling

³ *A Patristic Greek Lexicon* noemt de 'akèdia' een 'technical term for a special temptation of monks and hermits'. De betekenissen daarvan zijn: afkeer, tegenzin, verveling; lusteloosheid, traagheid.

is een onvervuld verlangen naar betrokkenheid op wat in het leven als mysterie wordt ervaren, ook al komt dit op indirecte wijze aan het licht, namelijk door de ervaring van het niet bevredigd kunnen worden door het tijdelijke. Het ontstaat in een gerichtheid op het boventijdelijke, die men indirect zou kunnen noemen. De verveling en het vervelingsaspect in de *acedia* zou men daarom de complementaire aspecten kunnen noemen van het niet vervuld worden in zijn verlangen naar betrokkenheid op het bestaan, naar zin.

- Om de *acedia*, de tegenzin met betrekking tot deze bijzondere vorm van ascese te boven te komen, raadt hij aan geduldig te zijn, tot rust te komen in de stilte van de cel en in alle nederigheid zijn vergankelijkheid te overdenken. Evagrius voorzegt een onuitsprekelijke toestand van vreugde, indien men deze bekoringen overwint.

- Evagrius is van mening, dat de monnik zich zijn toestand van *acedia* niet geheel bewust is.

- De droefheid onderscheidt hij van de *acedia*. Eerstgenoemd verschijnsel wordt veroorzaakt door het niet bevredigd worden van begeerten. Door het zich onbevredigd voelen kan echter ook de woede opgewekt worden. Hij brengt beiden aldus in direct verband met de hartstocht. 'Want droefgeestigheid ontstaat uit het mislukken van de vleselijke lust. Elke hartstocht gaat nu gepaard met begeerlijkheid. Wie dus zijn begeerte heeft overwonnen, overwon ook zijn hartstochten, en wie zijn hartstochten heeft overwonnen, zal niet door droefgeestigheid overmand worden (Evagrius II, 1987: 17, 224).

Door het gevoel van onvervuldheid in de droefheid is er verwantschap met de verveling. Toch is hier geen sprake van een terugval in ledigheid, in een moeten ontberen van een vervulling, die een primaire levensbehoefte inhoudt. Het is het ontberen van een vervulling, die in eigenlijke zin overbodig en zelfs mogelijk schadelijk is.

- De handenarbeid krijgt een zeer belangrijke functie in het monnikenleven en speciaal met betrekking tot het vervelingsaspect van de *acedia*. Daarbij kan men opmerken dat in de aangehaalde tekst van de *hēsychia* de handenarbeid niet onderscheiden wordt in zijn directe en indirecte functie met betrekking tot het geestelijk leven.

Nadere toelichting op de vraagstelling

Door de ernstige confrontatie met *acedia* gaat men zich meer bewust ervan worden en erover reflecteren. Men gaat het eerst en vooral in zijn religieuze, ethische en theologische betekenis belichten, waardoor men zich ook gaat bezinnen op de mogelijkheden van het omgaan ermee, zodat het ook de aandacht krijgt van psychologie, sociologie, antropologie en filosofie.

De prediking van het christendom in West-Europa betekent, dat dit aanvankelijk vooral monachaal typische verschijnsel, structureel en inhoudelijk opmerkelijke overeenkomsten vertonend met verveling, via het kloosterwezen de Westeuropese cultuur beïnvloedt. Het zijn vooral de religieuze, theologische en in functie daarvan therapeutische reflecties, o.a. met betrekking tot arbeid en ledigheid, die mogelijk hun sporen hebben achtergelaten in de huidige christelijke cultuur. Zij oefenen daar wellicht nog hun invloed uit op het omgaan met en de beleving van verveling. De vraag is nu, in welke mate de kennis van de acedia bij kan dragen tot kennis en begrip van wat verveling eigenlijk is. Vervolgens kan de vraag gesteld worden, wat mogelijk de religieuze implicaties daarvan zijn bij de huidige beleving van het verschijnsel verveling.

De beschrijvingen van de acedia hebben inmiddels duidelijk gemaakt, dat onderscheid gemaakt moet worden tussen het vervelingsaspect (het leegtegevoel) van de acedia en wat mogelijk door onduidelijkheid van verschil tussen acedia en verveling ook toegeschreven wordt aan verveling maar strikt behoort tot de acedia: de afkeer en het zondegevoel daarover. Zij zullen ongetwijfeld ook kunnen bijdragen tot inzicht in het leegtegevoel zelf, in het ontstaan en in het te boven komen ervan. Vervolgens zullen de beschrijvingen van de acedia met betrekking tot gevoelens van verantwoordelijkheid, schuldgevoel, zondegevoel mogelijk kunnen verduidelijken, waardoor deze gevoelens bij de verveling konden ontstaan, in hoeverre ook bij verveling sprake is van een afkeer van, een tegenzin in iets dat met het religieuze samenhangt. In de hiernavolgende historische schets van de ontwikkeling van het betekenisveld van de term acedia zal getracht worden met betrekking hiertoe enig inzicht te verwerven.

1.3. De acedia als kern van de hoofdzonden. De functie van de arbeid.

Johannes Cassianus (± 365 - ± 435)

Cassianus heeft 12 jaar in de woestijn van Scetis doorgebracht, het gebied van de Cellen bezocht en er Evagrius van Pontus en andere grote persoonlijkheden ontmoet. Op verzoek van bisschop Castor te Apt (Provence), die pas een klooster heeft gesticht, stelt Cassianus een geschrift samen, genaamd: *De kloosterinstellingen en de geneesmiddelen tegen de acht ondeugden (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* ofwel kortweg genoemd *De Institutis*). In het 10de boek van dit geschrift behandelt hij de acedia (Cassianus: 1965, 383-425; Cassianus, 1984: 171-188). Ook in de *Collationes* (Cassianus: 1968, vijfde Gesprek, 9), die kort daarna geschreven zijn, komt de acedia samen met de tristitia (droefheid) - maar dan slechts in enkele geen nieuwe gegevens toevoegende regels - ter sprake.

Hij heeft zijn kennis op bewonderenswaardige wijze geïntegreerd in de voor de westerse monnik bestemde kloosterregels. Het is dus geen letterlijke vertaling van het oosterse monnikenwezen, maar in- en aangepast aan de westerse christelijke traditie. De toegankelijkheid (en bijgevolg de ontvankelijkheid) voor deze geschriften is daardoor bijzonder groot, waardoor hij - ook met betrekking tot zijn ideeën over acedia - een schakel heeft gevormd tussen Oost en West. Zijn geschriften voor de monnik worden bezield door de gedachte, dat voor de monnik het rijk der hemelen het einddoel is. Onder de 'hemel' moet dan verstaan worden een toestand, waarin het waarnemen van God essentieel is. Binnen de grenzen van het aardse kan dit waarnemen reeds verwezenlijkt worden in de onmiddellijkheid van de beschouwing. Het is daarvoor echter noodzakelijk zich te hoeden voor alle schadelijke hartstochten en te komen tot de staat van 'imperturbatio' (onverstoortbaarheid) bedoeld als verwijzing naar 'vrede en zuiverheid van hart'. Hij moet dus nooit zichzelf zoeken en komen tot de houding van wat Evagrius 'apatheia' noemt. Het werken voor vrede en zuiverheid van hart noemt hij het praktische of actieve leven, ook wel de 'scientia actualis' (praktische kennis). De eigenlijke beschouwing is de 'theoria' ofwel de kennis. De woorden 'praktijk' en 'theorie' moeten dus in hun betekenis gezien worden in de context van het gebruik door Cassianus. De praktische kennis bestaat in het tot ontwikkeling laten komen van de deugden door het bestrijden van de ondeugden. Hierbij valt op, dat Cassianus relatief veel meer aandacht besteedt aan het afstotelijke van de ondeugd en aan de bestrijding ervan dan aan stimulans en de schoonheid van de deugd. Dit kan men constateren in zijn bespreking van de 'discretio' (voorzichtigheid) en de 'caritas' (liefde) in de *Collationes* II, 1-2 en XI, 7-10, XXI, 15 (Cassianus, 1968 : 7-19). Het is mogelijk een gevolg van het feit dat hij *De institutis* op de eerste plaats voor de kloosterlingen in hun streven naar apatheia heeft geschreven, opdat zij zo mogelijk daarna het kluizenaarsleven, dat op het contemplatieve leven is gericht, aankunnen.

In het 5de tot en met het 12de boek van *De Institutis* behandelt hij de acht hoofdondeugden, die hij heeft aangetroffen bij Evagrius (± 399). Hij handhaaft de volgorde, maar beschrijft ze veel uitvoeriger (Cassianus, 1965: 186-501). Deze uitgebreide en meer gedetailleerde beschrijvingen dragen ertoe bij, dat in de reeks van acht een duidelijke onderlinge samenhang te onderkennen is, waarbij de acedia een centrale plaats blijkt in te nemen.

Een eenvoudige analyse laat zien, dat - met de acedia (ibid. 382-425) als kern van de hoofdondeugden - deze te onderscheiden zijn in die, welke overwegend betreffen:

- a 1 het bevredigen van de lichamelijke begeerten c.q. gulzigheid, ontucht en gierigheid;
- 2 het bevredigen van de geestelijke begeerten c.q. ijdele glorie en hoogmoed.

- b een verzet tegen het niet bevredigd worden in deze begeerten, waarbij de toorn het lichamelijke en de droefheid het geestelijke karakter weergeeft. Deze droefheid is positief, indien ze de monnik tot inkeer brengt; zij is schadelijk en kan tot wanhoop voeren, indien men in uiterste consequentie de ontbering niet aanvaardt en men in de ontstane ledigheid niet zijn hoop en vertrouwen stelt op andere of hogere vormen van geluk (Cassianus, 1968: 167-169).

In deze schadelijke vorm van droefheid wordt impliciet naar de *acedia* verwezen. Deze is dan de hoofdondeugd, die de monnik bezit, als hij de toestand van het niet ingewilligd zijn der begeerten niet aanvaardt. Niet aanvaardt in die zin, dat men in toorn en (of) droefheid niet voldoende open staat voor de invulling van die ledigheid door zijn eigenlijk - wat de monnik betreft de beoefening van de ascese - te vervullen taak. Uit deze onderscheidende indeling is bovendien af te leiden, dat er met betrekking tot de *acedia* sprake is van een conflictsituatie. Deze heeft de volgende structuur: de monnik heeft zich vooraf een taak ('*apatheia*') gesteld, waardoor aan zijn begeerten beperkingen worden gesteld. Wordt hij nu met een begeerte geconfronteerd, dan ontstaat er een conflict tussen het eerdere voornemen tot beperking van begeerten en het opkomen van een begeerte. Deze eist haar energie op en kan tot een periode van 'geen beslissing kunnen nemen', tot een impasse leiden, welke als onbevredigdheid, lusteloosheid ervaren wordt.

Wat de *acedia* zelf betreft, men kan niet zeggen, dat hieraan door Cassianus geheel nieuwe elementen zijn toegevoegd. Door een kundig gebruik van eerdere teksten van Pachomius, Basilus en Evagrius, door uitdieping en verduidelijking, door zich te baseren op teksten uit de Heilige Schrift, is *De institutis* echter uitgegroeid tot een voor de monniken waardevol geheel. Het geeft aanleiding tot de volgende inhoudelijke opmerkingen.

- In hoofdstuk 1 zegt hij van de *acedia*: "*Sextum nobis certamen est, quod Graeci 'akèdia' uocant, quam nos taediam siue anxietatem cordis possumus nuncupare*" (In de zesde plaats hebben we strijd te voeren tegen wat de Grieken '*acedia*' noemen, maar wat wij '*teadium*' [verveling, afkeer, tegenzin, walging] of angst van het hart kunnen noemen). De eerste benaming '*taedium*' legt meer de nadruk op een stemming van verveling en een afwijzende houding, die moeilijk anders gezien kan worden dan die tegen de ascese, waartoe de monnik zich verplicht heeft. De laatste - angst van het hart - verwijst vooral naar een daarmee samenhangende psychosomatische reactie op deze problematiek.

- In hoofdstuk 2 wordt deze *acedia* in de ontwikkeling van haar concrete beleving beschreven. De monnik geraakt in een stemming van afschuw voor zijn woon- en taaksituatie. Vervolgens gaat hij deze vergelijken met die van zijn medebroeders elders, die hij veel gunstiger vindt. Dan wordt hij ontevreden en manifesteert zich

de kern van de acedia: hij voelt zich vermoeid, eenzaam, rusteloos, verward; de tijd duurt lang; hij ervaart een leegtegevoel, geestelijke bezigheden laten hem onverschillig. In een volgend stadium tracht hij door allerlei rationalisering en drogredenen aan zijn eigenlijke taak te ontkomen.

- In hoofdstuk 3 wordt beschreven hoe de monnik onder deze bekoringen kan bezwijken, door zich over te geven aan de slaap, ofwel de cel te verlaten en zijn heil te zoeken in de verstrooiing van de ontmoeting met anderen. Cassianus noemt deze monnik als soldaat van Christus een deserteur. In hoofdstuk 4 wijst hij in zijn aanhaling van David (Ps. 118-119, 28) erop, dat niet het lichaam maar de ziel lusteloos is geworden. Wil hij de acedia overwinnen, dan zal hij - hoofdstuk 5 - wakker moeten blijven en zijn cel niet verlaten. Slaagt hij daar niet in, dan vervalt hij in een overgrote behoefte aan lichamelijk welgevoelen, en zoekt soortgelijk gezelschap en andere onnutte bezigheden (hoofdstuk 6).

Cassianus geeft in deze 6 hoofdstukken een in hoofdzaak psychologisch opvallend helder gestructureerd en gedetailleerd beeld van de acedia. Na deze uiteenzetting volgt een opmerkelijk lange tekst - ze is vier maal zo lang als die van de acedia - over de handenarbeid, waarin de impliciete verwijzing naar de ledigheid als bron van kwaad voortdurend aanwezig is. Evenals Evagrius van Pontus verwijst hij hierin naar apostel Paulus. Aan de hand van een brief van hem aan de Tessalonicenzen (hoofdstuk 7) zet hij zijn denkbelden daarover uiteen, die hij vervolgens in de hoofdstukken 8 tot en met 25 uitwerkt. Als belangrijke functies van de arbeid die bijdragen tot het geestelijk heil van de monnik geeft hij onder andere aan:

- Men kan erdoor tot rust komen en heeft minder tijd zich met andermans zaken te bemoeien.
- Door de arbeid is men in staat zichzelf te onderhouden; men is daardoor in dat opzicht onafhankelijk en behoeft zich niet te verlagen tot onwaardig gedrag.
- Zonder handenarbeid kan men met de niet-kloosterling niet tot goede omgang komen. Hij licht dit als volgt toe: "Wie binnen de beslotenheid van zijn cel en in het toelagen op handenarbeid geen vrede vindt, kan zelfs met wereldlingen geen contact leggen, zoals het hoort". Waarschijnlijk wil hij daarmee zeggen, dat de wederzijdse ervaring in handenarbeid in psychologische zin de mogelijkheid tot omgang bevordert.
- Door zich onvoldoende aan de arbeid te wijden is men op beschamende wijze afhankelijk van de gunsten en geschenken van anderen. "Als iemand niet wil werken, zal hij ook niet eten (Paulus: 3. II Thess 3, 10)" (hoofdstuk 11). Paulus brengt deze woorden nu eens met zijn gezag als apostel, dan weer als een goede vader; de ene keer toont hij zich mild, de andere keer in al zijn schriftuurlijke gestrengheid, al naargelang de situatie dit vraagt. Hij onder-

streept deze met de woorden van Salomon (hoofdstuk 21), met het arbeidzame voorbeeld van zichzelf en vele anderen.

Als laatste bekrachtiging van de noodzaak tot handenarbeid geeft Cassianus het voorbeeld van de woestijnvader abbas Paulus (hoofdstuk 24). Deze woonde te ver van de stad om zijn handenarbeidsproducten te slijten. Toch ging hij door met het verzamelen van palmblederen. Als zijn bergplaats vol was, ging hij ze vervolgens verbranden, om daarna opnieuw tot verzamelen over te gaan. Dit alles deed hij om de lusteloosheid te overwinnen. Zijn laatste les (hoofdstuk 25) is: ontvlucht de confrontatie met de *acedia* niet. Geef U niet over aan de slaap, verlaat de cel niet.

Samenvatting en conclusies

- Evenals bij Evagrius heeft 'acedia' bij Cassianus vooral de betekenis van: afkeer, tegenzin en verveling; lusteloosheid en traagheid. Cassianus houdt niet alleen vast aan de ascese, hij versterkt zelfs de noodzaak ertoe en gaat met enorme inzet de ondeugden te lijf, steunend op de traditie van het Egyptische monnikenleven. Ondanks de eerder vermelde inpassing dragen zijn voor het Westen samengestelde regels een te sterk op beschouwing gericht karakter. Het is merkwaardig, dat hij op geen enkele wijze de toch wel beduidend anders - namelijk op het leven in gemeenschap - gerichte kloosterregels van Augustinus ter sprake brengt. Guy (1965: 31) merkt op, dat Cassianus voorgeeft onkundig te zijn van andere opvattingen over het kloosterleven dan de Egyptische. Dit moet echter onwaarschijnlijk geacht worden, aangezien te verwachten is dat men in het redelijk goed bevolkte kustgebied van de Middellandse zee daarover geïnformeerd is. Hij heeft zich waarschijnlijk onvoldoende van zijn woestijnervaringen kunnen losmaken, waardoor het ontstaan van *acedia* en de noodzaak tot handenarbeid versterkt is.

- Het 'Ora et Labora' (bid en werk) neemt zijn intrek in het religieuze leven van het westerse christendom door zijn benadrukking van de noodzaak tot arbeid in dienst van de ascese en indirect in die van de groei naar een beschouwend leven. Hij heeft echter wel zoveel nadruk op de functie van de arbeid gelegd, dat de ontwikkeling naar een overgeaccentueerd arbeidsethos waarschijnlijk nog maar moeilijk geheel kon worden voorkomen.

- Doordat Cassianus de hoofdzonden geordend heeft met de *acedia* als kern, maakt hij het proces in zijn onderscheiden schakeringen in psychologische zin doorzichtig. Het is mogelijk dat hij de arbeid centraal stelt uit vrees voor de ledigheid als moment van keuze. Meer waarschijnlijk is dat een pessimistische instelling daarin een beslissende rol speelt, omdat dit ontologisch dieper ligt. Cassianus gaat er blijkbaar van uit, dat de *acedia* als een keuze, die strijdig is met de zich gestelde

levensinstelling van de monnik, een keuze is tegen God. Hij staat niet ervoor open, dat zich afkeren van de ascese in de bewuste situatie een kiezen kan zijn van een andere weg naar God, die meer in overeenstemming is met de mogelijkheden van de monnik.

- Cassianus laat zich in directe zin niet uit over de verantwoordelijkheid van de monnik voor zijn eventuele falen in zijn strijd tegen de *acedia*, die hij een hoofdondeugd noemt. Niettemin bevestigt hij door zijn eis tot arbeid, dat de monnik voor zijn lusteloosheid en de zondige gevolgen daarvan verantwoordelijk is. Bovendien heeft hij het zondekarakter van de verveling versterkt door de concrete keuze niet los te koppelen van de leegte (verveling) als zodanig.

- Cassianus spreekt over de verwantschap van de droefheid met de *acedia*. Op deze verwantschap gaat hij verder niet in. In hoofdstuk 4 van het negende boek over de droefheid zegt hij: "Soms is die droefheid er onmiddellijk, nadat je vertoornd was, of ze komt in je op, omdat je niet naar wens aan je begeerlijkheid kon voldoen of omdat een of andere winst je ontging, met andere woorden iets ontsnapt je waarop je in je geest reeds je hoop had gesteld". In deze droefheid onderkent Cassianus wellicht evenals bij de *acedia* het leed van de onvervuldheid, van de verveling.

- Cassianus heeft in het overbrengen naar het westen van de oosterse ascetische levenswijze niet alleen het zich voordoen van het verschijnsel verveling in de westerse cultuur bevorderd, maar ook de ethische connotatie ervan.

1.4. De socialisering van de ascese; de kloostergemeenschap.

Aurelius Augustinus 345 - 430

Augustinus' houding ten opzichte van het kloosterleven in het algemeen en in het bijzonder tot de ascese en de handenarbeid draagt een mild karakter door zijn accent op vriendschap en liefde. Dit blijkt ook uit zijn *Regel* (1983), waarin vooral de sociale aspecten aan de orde komen. Ascese omwille van de ascese, louter als oefening tot zelfbeheersing - zo ook het vasten, zonder het uitgespaarde de armen te geven - wijst hij af. Alles wat men doet, zowel in materiële als immateriële zin, moet ten goede komen aan anderen (ibid. 62). Het is een positieve benadering van de functie van het kloosterleven, waardoor de ascese als het ware vermenschlijkt wordt, de *acedia* minder wordt opgeroepen en de handenarbeid een scheppende, de gemeenschap ten goede komende functie krijgt. Augustinus trekt daarmee de lijn door van Pachomius en Basilius, die aan het in christelijke zin gemeenschappelijk leven de voorkeur geven boven het individualistische pogen van onder andere Evagrius en Cassianus (Augustinus 1983: 7-12, e.v.). Zijn houding met betrekking tot ascese en handenarbeid licht hij toe in *De continentia* en *De opere manacherum*. Beide geschriften daarover zijn ontstaan naar aanleiding van ernstige me-

ningsverschillen binnen de Kerk. Zijn tractaat *De continentia* (*Die Enthältsamkeit*) (1949) is een programmatische bezinning op de grondstellingen en doelen van het zedelijk streven naar volmaaktheid door middel van de ascese in het licht van het Nieuwe Testament. Het is geschreven om het Manicheïsme te bestrijden, dat het lichamelijke als verderfelijk bestempelde en dus vernietigd moest worden. Augustinus stelt echter vast, dat het lichaam een schepping van God is en de ascese slechts bedoeld om een verstoorde verhouding tussen lichaam en ziel te herstellen, waarmee hij aan de ascese een filosofisch-theologische basis geeft. Bovendien ontbreekt hierin de vreesachtige houding voor bedreiging door duivel en zonde, en wordt meer de analyse van de tegenstellingen tussen lichaam en geest, tussen goed en kwaad getoond, terwijl de inwerking van de genade Gods een rijk accent krijgt (Aurelius Augustinus, 1949: IX, X).

De opere monachorum (*Die Handarbeit der Mönche*) (1972) wordt door hem in ± 400 geschreven, omdat quiëtistische Euchitische monniken een andere benadering van de plicht tot handenarbeid bepleiten. Als taken van de ascese beschouwen ze namelijk: gebed, vrome lezing, beschouwing, het troosten van in nood verkerende leken en dergelijke. Veelal zullen de monniken daardoor niet in de gelegenheid zijn zichzelf te onderhouden, waaraan zij het recht menen te kunnen ontleen, dat anderen dit doen. Ze verwijzen naar het evangelie van Matheus 6, 26 en 28, 25-34 waarin de hemelse zorgeloosheid - "zie de leliën des velds..." - gepredikt wordt (ibid. X, XXI). Het kernpunt van de twist is dan ook de tekst in de brief van de apostel Paulus aan de Thessaloniërs: 3, 10): "Als iemand niet wil werken, zal hij ook niet eten", die ongetwijfeld belangrijk ertoe heeft bijgedragen, dat de zedelijk religieus verantwoorde arbeid in alle christelijke sociale klassen als eervol wordt aanvaard (ibid. XX, XXI).

Augustinus onderkent in de houding der quiëtisten tegen deze interpretatie een mogelijk verbergen van de geest van lusteloosheid, *acedia*, waardoor tevens de kloosterpoort gemakkelijker toegankelijk zal worden voor min of meer werkschuwe personen. Hij weet echter, ook met behulp van teksten uit de Heilige Schrift, met argumenten systematisch en ook anderszins kundig aan te tonen, dat handenarbeid geenszins in tegenspraak is met de dienst aan God. De mens heeft van God het vermogen gekregen de wereld in geestelijke vrijheid tot ontwikkeling te brengen (ibid. XXVII). De bedoeling van Paulus, zo benadrukt Augustinus, zou een beperking zijn tot geestelijke arbeid van de monnik, hoewel Paulus en ook hijzelf van dit voorrecht hebben afgezien (ibid. 14 e.v.). Men is echter tot dié lichamelijke arbeid verplicht, welke nodig is voor eigen onderhoud (ibid. 28 e.v.). De arbeid dient echter ook beoefend te worden om zijn troostend en aangenaam karakter; hij verwerpt echter alle arbeid, die tot eigen voordeel en niet omwille van het gemeenschapsleven verricht wordt (ibid. XX-XXX). Hij benadrukt zelfs, dat het

onjuist is, als men door zijn beschouwelijk leven verhinderd wordt zijn talenten in dienst van de Kerk te stellen (ibid. XIV).

Samenvatting en conclusies

- Door de nadruk te leggen op de kwaliteit van de relationele verhoudingen van de monniken onderling als hoofdaspect van de beoefening der ascese, komt Augustinus impliciet tegemoet aan de behoefte van de monnik andere mensen te ontmoeten.
- Als eerste wijdt hij een apart geschrift aan de beoefening van handenarbeid, waaraan een belangrijk aspect wordt toegevoegd. Hij legt namelijk een inniger verhouding tussen het beschouwelijke en het werkzame leven door de behoefte aan die arbeid in functie van de Kerk te erkennen, welke past bij de persoon (ibid. XIII-XIV). Zo heeft de ascese ook de functie een verstoorde verhouding tussen het lichamelijke en het geestelijke van de mens te herstellen en de mens te doen uitgroeien tot een harmonische persoonlijkheid.
- Er zijn geen aanwijzingen, dat Augustinus zich bijzonder verdiept heeft in het verschijnsel *acedia*. Voorgaande ontwikkelingen lijken door hun intrinsieke streven naar innerlijke en uiterlijke harmonie een verminderende invloed op de frequentie en de hevigheid van de *acedia* te hebben gehad.

1.5. Integratie van individuele ascese en gemeenschapsleven; het 'Ora et Labora'.

Benedictus van Nursia 480-547

Zowel de *Regula Magistri* - een anoniem werk, ontstaan op het eind van de 5de eeuw, waarmede Benedictus' werk veel overeenkomt - als de *Regel* van Augustinus zijn de hoofdbronnen voor zijn kloosterregels geweest (Benedictus I, 1972: 33-39). Daarbij moet opgemerkt worden, dat in de *Regula Magistri* duidelijk het streng ascetische en individualistische karakter van Cassianus' regel te onderkennen is. Het is de grote verdienste van Benedictus, dat hij dit ascetische en individuele met het gemeenschapsideaal van Augustinus tot eenheid verbonden heeft.

Hij schrijft uitgebreid over de handenarbeid. In hoofdstuk 48 (Benedictus II, 1972: 598-599) zegt hij: "De ledigheid is de vijand van de ziel. De broeders moeten dan ook op bepaalde tijden met handenarbeid bezig zijn, en op bepaalde uren ook met de Heilige Schrift" (*Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*). Benedictus laat weinig aan het mogelijk schadelijke toeval over en ontwerpt een nauwkeurig tijdschema voor de dag en zelfs voor geheel het kerkelijk jaar, opdat beide opdrachten voor de monnik in een zo gunstig mogelijk

ritme zullen verlopen. "In de vastentijd, van 's morgens tot aan het 10de uur .. krijgt ieder een boek uit de bibliotheek, dat hij daarna in zijn geheel moet lezen ..." en "...er moeten een of twee ouderen aangewezen worden, die het klooster rondgaan op de uren, dat de broeders aan het lezen zijn. Zij zullen er voor waken, dat geen broeder wordt overvallen door de *acedia* ("... et uideant ne forte inueniatur frater *acediosus* ..."), in ledigheid zijn tijd doorbrengt, of zich bezig houdt met gepraat in plaats van met de lezing en die niet alleen zichzelf te kort doet, maar bovendien de ander in verstrooiing brengt" (ibid. 602-603). De monnik dient ofwel bezig te zijn met handenarbeid of met '*lectio divina*'. Benedictus heeft de levenswijze van de monnik aan deze taken ondergeschikt gemaakt. Zo is het bezwaarlijk in de cel zelf tot diverse vormen van arbeid te komen, zodat het typisch ascetische en heiligsingskarakter van de cel belangrijk verandert. Ook wordt in functie van de taakuitvoering uitdrukkelijk voldoende bedrust voorgeschreven, waardoor het odium van de slaap wordt opgeheven (ibid. 600-601).

Benedictus heeft evenals Augustinus aan de arbeid een wijding gegeven, deze gericht op God en in laatste instantie met het gebed verbonden terwille en als voorwaarde van de werking Gods (Benedictus V, 1971: 591). De leefwijze van de monnik wordt voorgestructureerd door arbeidsopdrachten, waarin vervolgens gebed, eredienst en dergelijke zijn opgenomen (ibid. 603). Deze leefwijze kan echter slechts aanvaard worden vanuit een belofte tot stricte gehoorzaamheid. Deze ligt aan de basis van zijn *Regel*, die bedoeld is om de monnik terug te brengen tot gehoorzaamheid aan God, omdat ongehoorzaamheid hier wordt beschouwd als traagheid in de dienst van God. Het vraagt moeitelijke inspanning en eventueel lijden. Dit dient verstaan te worden onder het door Benedictus gebruikte begrip '*Labor*'. Vanuit dit gezichtspunt kan hij dan ook zeggen, dat ledigheid de vijand van de ziel is (*Otiositas inimica est animae*). Hij plaatst daarmee de arbeid als '*Opus secundarium*' naast het '*Opus Dei*' (Altaardienst, viering van de Liturgie), waarmee het '*Ora et Labora*' tot een lijfspreuk der monniken en naderhand van de christelijke Westeuropese beschaving is geworden. De arbeid krijgt eerst nu zijn grote betekenis en zelfstandige waarde en is daardoor structureel opgenomen in het wezen van het gemeenschapsleven van de kloosterling (Herwegen, 1944: 23 e.v., 382-390).

Samenvatting en conclusies

- Benedictus heeft het door Cassianus beklemtoonde '*Ora et Labora*' in zijn diepere betekenis blootgelegd en als het ideaalbeeld van de westerse monnik minutieus in zijn kloosterregel geconcretiseerd. Ook de uitwerking hiervan buiten het strikt religieuze leefgebied kan moeilijk overschat worden. Het betekent voor een ieder

een nieuw arbeidsethos, voor wie het benedictijner kloosterleven voorbeeld, stimulans en leerschool is.

- Revers (1949: 16) wijst erop, dat deze ontwikkeling in de betekenis van de arbeid wellicht als de geboorte beschouwd moet worden van de 'faustische' mens. De arbeid wordt daarin niet meer zozeer gezien in zijn religieus en heiligend karakter en als geïntegreerd levensaspect van de bevrijde en gecultiveerde mens, maar heeft zich als ethisch principe los van het begrip 'Ora' ontwikkeld.

- Het ethisch karakter van de arbeid en daarmee tevens van ledigheid (verveling) heeft op deze wijze een versterkte basis gekregen.

2. Christendom en acedia in de vroege middeleeuwen

2.1. De secularisatie van de acedia.

Gregorius de Grote, benedictijn en kerkleraar (540-604)

In de periode van de vroege middeleeuwen (7de tot de 11de eeuw) blijft de spiritualiteit nog een sterk monastiek karakter dragen en is in dat opzicht een voortzetting van die van de kerkvaders. Hoewel Gregorius veel doet aan een versterking van de positie van de Kerk ten opzichte van de Staat, heeft het monnikenwezen voor alles zijn aandacht. In zijn voornaamste werk *Moralia in Job* behandelt hij de zedenleer, waarin hij het leven van Job als leidraad gebruikt. Ook de hoofdzonden komen daarin aan de orde (Gregorius, 1975: 89-102). Hij is daarin beïnvloed door Cassianus. Van de 25 tekstdelen, ontleend aan de Heilige Schrift, zijn er 10, die hij van hem overneemt. Toch zijn er belangrijke verschillen. Gregorius heeft zich waarschijnlijk niet expliciet tot de monnik willen richten. Hij beperkt zich namelijk in het overnemen van de tekst van Cassianus tot het psychologische en het ascetische, voorzover deze niet uitsluitend gericht is op het monastieke leven. Een aanwijzing daarvoor is, dat de acedia niet apart genoemd wordt en de hoogmoed - onder invloed van Augustinus - als moeder van alle hoofdzonden van de lijst van 7 afgezonderd wordt.

Het is niet geheel duidelijk, waarom Gregorius dit gedaan heeft. Mogelijk heeft hij in de acedia een zodanig psychisch afwijkend karakter onderkend, dat hij deze niet tot het zedelijk gebied acht te behoren. Vergelijkt men namelijk de lijst van Cassianus met die van Gregorius (ibid. 91-92) dan komen hun gebruikte begrippen om de droefheid te omschrijven grotendeels overeen, terwijl geen van de begrippen, waarmee Cassianus de acedia omschrijft, voorkomt in de omschrijving van de droefheid bij Gregorius. Dit wil niet zeggen, dat hij geen oog zou hebben voor het verschijnsel acedia als gevaar voor het geestelijk leven (Kuhn 1976: 54-55). Wenzel geeft voor het onvermeld laten van de acedia in *The sin of sloth: Acedia in medieval thought and literature* nog een aantal andere mogelijkheden aan. Hij

acht het echter het meest waarschijnlijk, dat de acedia in de westerse kloostergemeenschappen door de meer aan de monniken aangepaste levenswijze veel minder op de voorgrond treedt, ofwel minder zichtbaar is. Ofwel heeft zij zich zodanig geëvolueerd, dat ze niet onderscheiden wordt van de droefheid, zodat beide begrippen tot in de twaalfde eeuw naast elkaar blijven bestaan (1967: 22-28).

Door hun helderheid van taal, het relatief meer gericht zijn op het gebed en de volheid van geestelijk leven, zoals dit voor elke christen nastrevenswaardig is, vinden de geschriften van Gregorius ook buiten het klooster gehoor. Dit alles bevordert de verbreiding én de secularisatie van de acedia en daarmee tevens de functie van de arbeid. In de christelijke cultuur krijgen waarschijnlijk daardoor ledigheid, arbeid en verveling een overeenkomstig ethische betekenis. Tot het midden van de twaalfde eeuw wordt deze leer van Gregorius als aspect van de moraaltheologie algemeen aanvaard (Wenzel, 1967: 37-38).

2.2. Van theocentrische naar christocentrische mystiek. Differentiatie in de ethische opvatting van acedia.

Bernardus van Clairvaux (1090-1153)

Vooraf bij de benedictijnen heeft zich een periode van monastieke voorspoed ontwikkeld. In de tweede helft van de XIde eeuw ontstaat het verlangen naar herstel van soberheid en het meer afgescheiden van de wereld leven. In Frankrijk groeit het zich terugtrekken als kluizenaar uit tot een hernieuwde beweging (Lecleercq, 1961: 161-163). De monastieke hervorming vindt haar ontplooiing in de orde der cisterciëncers. Bernardus, abt te Clairvaux, is een van de grootste onder hen. In zijn brieven, preken en andere geschriften, waarin hij overeenkomstig de traditionele opvattingen van de kerkvaders de Heilige Schrift onderwijst, toont hij zich als een van de vruchtbaarste schrijvers van zijn eeuw.

De kern van zijn spiritualiteit, die nog een sterk monastiek karakter draagt, is een 'terug naar God', welke in wezen samenvalt met de weg van de liefde. 'Van de liefde tot zichzelf moet de mens langs volmaakte zelfkennis opstijgen tot de volmaakte liefde tot God, waarin God om zichzelf bemind wordt'. Het belangrijkste middel daartoe is de mensheid van Christus. Bernardus beleeft Christus als bruidegom. In deze benadering van Christus ontwikkelt zich de mystieke liefde. Bernardus legt de grondslag voor een vernieuwde bruidsmystiek. Deze verschuiving van het theocentrische naar het christocentrische van de mystiek betekent een onderkenning van het menselijke, het psychologische daarin. Een consequentie daarvan is, dat men de ander leert kennen en God in zijn barmhartigheid jegens de mens. In dit besef van Gods barmhartigheid kan de mens komen tot het beminnen van God. Het accent van zijn ascese ligt veel minder op het boete doen voor

zonden en het onderdrukken van driften. Ze is voor alles gericht op het gelijkvormig worden aan het mysterie van het aardse leven van Christus (De Guibert, 1937: 978). Bernardus predikt dan ook de broederlijke liefde en wijst het solitaire leven als vorm van ascese af (Leclercq, 1961: 242; Steggink, 1985: 38). De arbeid als onderdrukkende functie voor de acedia komt meer op de achtergrond. Bovendien volgt hij de *Regel* van Benedictus, zodat ook vanuit dit aspect aan de acedia relatief weinig mogelijkheid tot ontstaan wordt gegeven. Bernardus prijst bijvoorbeeld abt Suger (+ 1151), omdat hij zijn monniken geestelijke discipline heeft opgelegd, zodat nu "de verandering in heilige voorschriften verveling en acedia uitbant" (*Taedium et acediam procul pellit sanctorum varietas observationum*: S. Bernardi VII, 1974: Epistula LXXVIII, [4]; PL. 182: 193 [4]; Sint Bernard, 1973: I, 140 [4]). De termen 'taedium' en 'acedia' hebben beide de betekenis van: afkeer, tegenzin, verveling. Bernardus gebruikt beide woorden waarschijnlijk om zowel het vervelingsaspect als de voor de acedia specifieke negatieve keuze in het crisismoment te benadrukken. In de *Tractatus de ordine vitae* 30 zegt hij: "Er zijn twee soorten van 'acedia' (*Acediae genera duo sunt*): een die de monnik lui en onverschillig maakt voor de dienst van God, en een tweede die hem er toe brengt overal rond te zwerven en het gezelschap van zijn medebroeders te ontvluchten".

Hoewel Bernardus meer gericht is op de mystiek dan op de ascese - beschouwing staat zelfs gedurende de voor medebroeders en communautiteit verrichte handenarbeid centraal - kan hij blijkbaar niet voorbij aan het verschijnsel acedia. Hij onderscheidt deze dan ook nadrukkelijk van lichamelijke vermoeidheid: "Het kan gebeuren, dat iemand hevig gekweld wordt door een of ander lichamenlijk ongemak of tijdelijke tegenspoed, ofwel kwijnt tengevolge van geestelijke lusteloosheid of enige zielszwakte en een bekoring op hem afkomt boven zijn krachten. Spoedig zal hij tegen een steen stoten en daarover struikelen..." "Tegen deze steen stoten wil zeggen: tegen hem morren, zich ergeren uit kleinzieligheid..." "En hij die mort en lastert stoot inderdaad tegen de steen en zo verbrijzelt hij zichzelf en niet Hem, tegen Wie hij in zijn blinde woede aanstoot" (S. Bernardi IV, 1966: Psalmum 'Qui habitat' Sermo XII [9]; PL.183: 235 [9]; Sint Bernard III, 1973: 265 [9]).

Hij beschouwt de acedia niet noodzakelijk als zondig, maar als fluctuerend verschijnsel normaal in het geestelijk leven, dat nu eens traag en dan weer voorspoedig verloopt. "Als U zich door traagheid of verveling voelt aangedaan, verlies dan niet het vertrouwen en zie niet af van het spiritueel streven" (Bernardus, VII, 1960: 5, 249; S. Bernardi I, 1957: Super Cantica, sermo XXI, 124 [5]; Sint Bernard IV, 1973: 219 [5]). De acedia neemt bij Bernardus blijkbaar een gematigde plaats in. Het is overigens opvallend, dat hij in zijn traktaat over de trappen van nederigheid en hoogmoed nergens verwijst naar de acedia (Bernardus, 1980: 33-108). De beschrijving in trappen van de hoogmoed roept echter wel associaties

op met de acedia. Deze trappen blijken namelijk aspecten te bevatten, die ook in de beschrijvingen van de reactie op het vervelingsaspect van de acedia voorkomen. Met name de nieuwsgierigheid - eerste trap -, de onbestendigheid van gemoed - tweede trap - en het goed praten van zijn fouten - achtste trap - doen daaraan sterk denken (ibid. 36, 76 e.v., 88 e.v.). Er is dus blijkbaar een vermenging in de gedragsverschijnselen met betrekking tot de acedia, namelijk die van kleinmoedigheid en hoogmoed. In het algemeen wordt immers de monnik, die aan acedia lijdt, de kleinmoedigheid, het gebrek aan vertrouwen in Gods barmhartigheid verweten.

Samenvatting en conclusies

- Door de beschouwing te verbinden met de voor medebroeders verrichte handenarbeid wordt het karakter van de arbeid geheiligd. De arbeid staat in dienst van de medemens en van God.
- In de analyse van Bernardus is acedia een toestand, een crisispunt in de geloofsbeleving, van waaruit men voor God kiest of hem afwijst, ofschoon men in het algemeen deze keuzen niet extreem zal aantreffen, maar in allerlei vormen van compromissen. In zijn consequenties komt deze gedachtengang overeen met de mening van Gregorius, dat de acedia als zodanig niet als noodzakelijk zondig beschouwd moet worden, maar wel de uit haar volgende, met de liefde en God strijdende gedragingen.
- De extreme ascese in de periode van Cassianus heeft de monnik eerder gebracht tot kleinmoedigheid dan tot hoogmoed. Het is waarschijnlijk de meest oorspronkelijke vorm, waarin de acedia de aandacht heeft gekregen. De meer gematigde ascese, o.a. door het leven in gemeenschap, heeft de acedia als crisistoestand meer op de achtergrond gedrongen. Met name de meer actieve rol van de in de gemeenschap als persoonlijkheid gegroeide monnik roept andere reacties op, waarin aspecten van hoogmoed meer op de voorgrond treden.
- De onderscheiding van de keuze in een gedrag van kleinmoedigheid of hoogmoed is ook van toepassing op het verschijnsel verveling als zodanig. Deze onderscheiding doet denken aan de gematigde en veel voorkomende vorm zoals die bij humeurigheid voorkomt en - als extreme, pathologische vorm - in de stemming van het manische en depressieve.

3. Christendom en acedia in de hoge middeleeuwen

3.1. Een theologische benadering van de acedia als zonde.

Thomas van Aquino (1225-1274)

De monastieke hervorming in de 12de eeuw wordt niet alleen begeleid, maar ook geïnspireerd door een herleving van de studie van o.a. oude christelijke bronnen. Dit is mogelijk gemaakt door het ontstaan van nieuwe scholen en wetenschappelijke instituten, waardoor deze geschriften toegankelijk worden. Deze toegankelijkheid leidt ook tot kritische vergelijkingen, zodat in de bloeitijd van deze periode - de scholastiek - geloofszaken aan rationele analyses worden onderworpen.

Thomas bespreekt de acedia in zijn *Summa theologiae* (1267-1273) in het tractaat over de liefde (IIa-IIae, qu. 35). In *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens* (IIa-IIae, qu. 171-182) behandelt hij de arbeid (het praktische leven) en het beschouwelijk leven. Het is niet onwaarschijnlijk, dat beide vraagstukken, waarbij de ascese impliciet in het geding is, ook in de tijd van Thomas de christen in het algemeen en de monnik in het bijzonder nog voor lastige ethische vragen plaatsten. Beide teksten vragen de bijzondere aandacht, zowel door de erin vervatte conclusies als door de consistente en originele benadering van de door hem gestelde problemem. In I (sub qu. 35) behandelt Thomas de zondigheid van de acedia en in II (sub qu. 171-182) de vraag aan welke levenswijze - de praktische of de beschouwelijke - de voorkeur gegeven dient te worden. Het zinvolle en de samenhang van beschouwing en arbeid komen daardoor aan de orde. Overigens is het belangrijk te vermelden, dat men de instelling van Thomas van Aquino intellectualistisch kan noemen, daar hij door zijn vertrouwen in het menselijk intellectueel vermogen hieraan in navolging van Aristoteles een zeker primaatschap over de wil toekent.

Sub I

Vooraf stelt hij kernachtig vast, dat de acedia tegengesteld is aan de uit de liefde voortkomende vreugde over het goddelijk goede. Hij stelt zich vervolgens de vraag of acedia: zonde, hoofdondeugd, bijzondere ondeugd, of doodzonde is. Elke beantwoording wordt bij de behandeling ingeleid met een uiteenzetting van mogelijk bestaande meningen, uitspraken van met name Aristoteles, Johannes van Damascus, Cassianus en Gregorius, waarna een bijvoorbeeld op Gregorius of de Heilige Schrift gefundeerde conclusie volgt.

Wat de zondigheid van de acedia betreft, steunt hij fundamenteel op de Heilige Schrift. In een verdere toelichting op die zondigheid haalt hij Johannes van Damascus aan, die acedia een neerdrukkende droefheid noemt, welke een zekere afkeer

tegen het handelen inhoudt. Vervolgens verduidelijkt hij dit vraagstuk door aan te geven, dat elke droefheid slecht is, die zich richt op een schijnbaar kwaad, dat in waarheid een goed is. Omgekeerd is elk lustgevoel slecht, dat op iets schijnbaar goeds gericht is, dat in waarheid een kwaad is. Omdat nu het geestelijk goede in waarheid een goed is, is de droefheid, die zich op het geestelijk goede richt, in zich slecht. Maar ook die droefheid gericht op een werkelijk slecht iets, is slecht in haar werking, als deze de mens zo bezwaart, dat ze hem tot elk goed werk belet. Daarom mag men niet in een te diepe droefheid over zijn zonde wegzinken. Acedia is dus in tweeërlei opzicht zonde, namelijk omdat de droefheid een geestelijk goed betreft en vervolgens het verrichten van goede werken belemmert (1966: 20-23).

De acedia, met betrekking tot het geestelijk goed in het algemeen beschouwd, heeft niet de gesteltenis van een bijzondere ondeugd, want elke ondeugd ontvlucht het geestelijk goed van de eraan tegengestelde deugd. Evenzo behoort de droefheid met betrekking tot het geestelijk goed, dat zich in het handelen der afzonderlijke deugden bevindt, niet tot een bijzondere ondeugd, maar tot alle ondeugden. Alle geestelijke goederen, die zich in het handelen der afzonderlijke deugden bevinden, zijn uiteindelijk op een enkel geestelijk goed, het goddelijk goede gericht. Het 'onmiddellijk' op dit goddelijk goed gericht zijn - de Godsliefde - is echter een bijzondere deugd. Tot die liefde behoort de geestelijke vreugde, waarmee men zich aan het goddelijk goed verblijdt. Er is dus een bepaalde ordening in de geestelijke deugden. De droefheid met betrekking tot het goddelijk goed, waaraan de liefde tot God ontspringt, behoort tot die bijzondere ondeugd, die men acedia noemt (ibid. 26-27).

Het bijzondere karakter van de acedia geeft duidelijk aan, dat de afkeer van het geestelijk goed en het zoeken naar rust niet steunt op luiheid, want die is tegengesteld aan de ijver, terwijl de acedia daarentegen tegengesteld is aan de vreugde (ibid. 26). Deze waarschuwing van Thomas om werking niet met oorzaak te verwarren is allerm minst overbodig gebleken. In de *Lexikon für Theologie und Kirche* (F. Wulf, 1965: 302-203) staat het woord Trägheit voor het acedia-begrip. Volgens Völker (1975: 125) wordt in de periode na Thomas acedia voornamelijk verstaan als lui, arbeidsschuw, gebrek aan ijver. Laatstgenoemde betekenis heeft vooral betrekking op de vervulling van religieuze plichten (gebed, kerkbezoek e.d.), een traagheid in de dienst van God.

In de tekst is duidelijk geworden, waarom Thomas de acedia in zijn tractaat over de liefde behandelt; acedia is een nalatigheid, een afkeren van de liefde tot God. Omdat de acedia een droefheid is met betrekking tot het geestelijk gebied in zoverre het een goddelijk goed is, is zij ook doodzonde. Deze wordt zo genoemd: "omdat ze het geestelijk leven opheft, dat in de liefde is geworteld, waardoor God

in ons woont" (Thomas van Aquino, 1966: 28-29). Daarbij maakt hij wel een belangrijke restrictie, namelijk dat dan pas sprake is van werkelijke doodzonde, als het verstand de oorsprong is van het menselijk handelen. In gevallen waarbij sprake is van zinnelijkheid zondermeer, spreekt hij van een kleine zonde (ibid. 29-30). Thomas geeft daarin blijk oog te hebben voor factoren, die een mogelijk zuivere verstandelijke beslissing beïnvloeden (ibid. 418-419). Hij noemt de *acedia* hoofdzonde, omdat de *acedia* een droefheid is die de mensen door hun verlangen naar lust gemakkelijk tot andere ondeugden doet geraken (ibid. 32-33). Vervolgens schaart hij zich bij de mening van Gregorius, dat de *acedia* op de eerste plaats droefheid is omwille van het goddelijk goed. Voorts is het eigen aan de *acedia* om zich aan ongeoorloofde rust over te geven, voorzover men het Goddelijk goed veracht (ibid. 32-34).

Sub II

In de opbouw naar een conclusie steunt Thomas onder andere op Aristoteles, Augustinus, Gregorius en de algemene mening die dan heerst. Vooreerst meent hij te moeten vaststellen, dat het leven van de mens zinvol in een werkzaam en in een beschouwend leven ingedeeld kan worden, omdat blijkbaar sommige mensen voornamelijk naar beschouwing van de waarheid streven, anderen weer hoofdzakelijk naar uiterlijk handelen (ibid. 1954: 167). De grens tussen het praktische en het beschouwelijke handelen is niet uit het handelen zelf af te leiden, maar uit de intentie van de handeling. Voorzover een praktisch handelen het beschouwelijke tot doel heeft, is het beschouwelijk en in zoverre is het beschouwelijke reeds aanwezig. In het beschouwelijke zelf komt de mens tot een innerlijke beleving van geestelijke waarheid in liefde tot God, waarin hij zich gelukkig voelt (ibid. 215, 218, 220-221).

In de behandeling van wat de kern van het probleem genoemd moet worden, namelijk welke de belangrijkste of waardigste levensvorm is, spreekt hij een voorkeur voor het beschouwende leven uit (ibid. 224-229; 453-458). Hij baseert dit op acht argumenten (ibid. 226 e.v.), waarin hij tot harmonie tracht te komen tussen het patristisch vroeg-middeleeuws gedachtengoed over dit thema en het filosofisch fundament bij Aristoteles. Dit fundament vormt overwegend het historisch fundament van die christelijk theologische ontwikkeling, waardoor er in menig opzicht overeenstemming is (ibid. 453-454). Thomas blijft echter onbevredigend in het probleem, waar de mens omwille van zijn eigen onderhoud of omwille van de nood van de naaste zich aan de arbeid wijdt. Hij vindt het vanzelfsprekend dat het niet een verslechtering maar een verbetering is als iemand van het beschouwende leven weggeroepen wordt tot het praktische en dit uit liefde tot God aanvaardt (ibid. 229). Is dit 'weggeroepen worden' echter niet in tegenspraak met het gegeven, dat:

1. de zorg voor eigen onderhoud een uit de natuur van de mens voortvloeiend primair gegeven is en
 2. ook de hulpbehoefte van de naaste een fundamenteel gegeven is?
- Men kan zich daarom terecht afvragen of het beschouwende leven wel te scheiden is van het praktische.

Samenvatting en conclusies

- Zijn geschriften over de gewenste levensvormen met betrekking tot een arbeidzaam en een beschouwend leven en de voorkeur daarin en vervolgens over de *acedia*, betekenen een voortzetting van de monastieke christelijke traditie.
- Hij brengt een opmerkelijke verschuiving en verheldering aan in de betekenis zowel van de *acedia* als van de droefheid. Als men niet tot een bevredigende vervulling van zijn op God gericht handelen kan komen en zich afkeert van het geestelijk goede is er sprake van *acedia*. De droefheid drukt meer de stemming uit, die betrekking heeft op de waarde van iets dat men mist, waardoor het iets heeft van melancholie, zwaarmoedigheid of depressie.
- Door de arbeid ter liefde Gods in het beschouwende leven op te nemen, bevestigt hij de *acedia* als een belemmering voor het uitoefenen van de scheppende liefde in christelijke zin en in zijn meest volledige en diepste betekenis als een ernstig kwaad en doodzonde. De *acedia* is niet meer alleen een bron van zonden, maar zelf zonde geworden (Wenzel, 1976: 47-50). Als zonde tegen de scheppende liefde heeft zij echter in haar verwijtbaarheid ook een lijden aan de wereld, een niet aankunnen van de wereld, een gevoel van 'Weltschmerz' in zich, dat men bijvoorbeeld in het geschrift *Secretum* van Petrarca (1304-1377) aantreft (Kuhn, 1976: 68-77; Wenzel, 1967: 159-163). 'Weltschmerz' is een secularisering van de *acedia*. Dat wil zeggen dat de droefenis daarbij niet primair voortkomt uit een afkeer van 'bonum divinum', het goddelijk goede, niet uit verveling met betrekking tot religieuze handelingen of verwaarlozing van geestelijke plichten, maar uit een lijden aan objecten uit de wereld, aan de wereld zelf. 'Weltschmerz' is in die zin niet een religieus maar een psychisch verschijnsel (Wenzel, 1967: 185-186). Hier heeft de secularisering van de *acedia* een andere betekenis, dan die bij Gregorius de Grote (zie tekst II, 2.1.).
- Met de gestelde mening over de zondigheid van de *acedia* bedoelt Thomas van Aquino waarschijnlijk niet het vervelingsaspect van de *acedia*, waarin de angst, de verwarring en de leegte nog domineren en men nog niet aan een keuze in zijn verhouding tot ascese en God toe is. Door dit gebrek aan nuancering is zijn besliste uitspraak verwarrend en schadelijk voor een ethisch besef.
- De kloosterlijke arbeid in samenhang met het gebed wordt getransponeerd tot een verplicht samengaan van productief handelen (arbeid) met het beoefenen van

de christelijke liefde. Door het zondige karakter van de gerichtheid tegen het geestelijk goede overschrijdt de acedia en de daarmee samenhangende arbeid principieel de grenzen van het specifieke levensgebied van monniken en andere asceten en wordt het handelen als verplichting opgenomen in de levenshouding van elke christen.

- Enerzijds wordt het onlustgevoel in de acedia uitgebreid met het schuldgevoel, dat men door passiviteit en kleinmoedigheid in de ware christelijke liefde tekort is geschoten; anderzijds kan de acedia het gevoel geven niet tot scheppende liefde te kunnen komen, doordat aan de wereld begrip, goedheid en liefde of de ontvankelijkheid ervoor ontbreekt.

- Zijn uitspraken over de zondigheid van de droefheid bij de acedia geven aan, dat hij met de droefheid zowel het begeleidend gevoelsaspect van de verveling als van de acedia bedoelt. Ze wordt niet duidelijk onderscheiden van andere gevoelens met betrekking tot het leegtegevoel van de acedia.

- Thomas blijkt voorts een onderscheid te maken tussen de droefheid met betrekking tot de acedia en de droefheid, die naar een indirecte betrokkenheid tot het geestelijk goede verwijst. Eerstgenoemde is door haar directe betrokkenheid op het geestelijk goede hoofdondeugd en doodzonde. Laatstgenoemde droefheid is hoofdondeugd en zonde, omdat ze indirect op het geestelijk goede is gericht en het verrichten van goede werken belemmert. Dit verschijnsel zou men verveling kunnen noemen.

3.2. Bruidsmystiek en christelijke naastenliefde.

Jan van Ruusbroec (1293-1381)

In de 14de eeuw verplaatst het zwaartepunt van de spiritualiteit zich van Italië naar Engeland en vooral naar de Germaanse landen, waartoe ook de Nederlanden gerekend moeten worden. Ruusbroec kan in deze periode als de grootste mysticus beschouwd worden. Hij is onder andere beïnvloed door Eckhardt (1260-1327). Zijn mystieke ervaringen weet hij op evenwichtige en logische wijze met de dogmatische opvattingen te verbinden (Vandenbroucke, 1961: 448-449; 478-485). Hij behandelt het geestelijk leven uitgaande van een ontwikkeling van de spiritualiteit in drie fasen of trappen: het werkende, het God-begerende en het God-schouwende leven. Zijn analytische begaafdheid stelt hem in staat om de speculatieve theologie dichter bij de traditionele theologie te brengen (Steggink, 1985: 40; Jan van Ruusbroec, 1977: 16-19).

In zijn verhouding tot de ascese legt hij sterk de nadruk op de mystiek. Dit hangt waarschijnlijk samen met de ruimere plaats, die hij geeft aan het menselijke aspect in de verhouding tot God, waarin zijn bruidsmystiek - "Jezus Christus Uw Bruidgom: Die moet gij dragen in Uw handen, voor Uw ogen en in Uw hart" - een

grote plaats inneemt (Ruusbroec, 1976: 55). Daardoor krijgt zowel Gods barmhartigheid als Zijn liefde een ruimer aandeel in het leven van de christen; het neemt de ascese haar extreme strengheid. Het woord *acedia* wordt in zijn teksten niet aangetroffen (Ruusbroec, *Opera omnia* I, 1981; II, 1980; II, 1988); het woord ledigheid (*otium*) veelvuldig. De navolgende teksten verwijzen naar het verschijnsel ledigheid en in samenhang daarmee naar dat van *acedia*.

- Als Ruusbroec spreekt over ledigheid, dan bedoelt hij daarmee het ontbreken van enig in- of uitwendig goed werk, waardoor men zichzelf niet overschrijdt, niet transcendeert en niet tot werkelijke vereniging met God komt. "De manier van doen van deze lieden bestaat in een stil neerzitten van het lichaam, zonder enige werkzaamheid, terwijl zij met ledige, onverbeelde zinnen in zichzelf ingekeerd blijven. Maar omdat zij zonder oefening zijn en zonder een minlijk aankleven aan God, overschrijden zij zichzelf niet, maar rusten in hun eigen wezen" (Ruusbroec, 1979: 45-47; de term *anecleven* [aankleven] bedoelt de hoogste intimiteit met God uit te drukken, waartoe de innerlijke mens in actieve trouw in staat is. Blommestijn, 1990: 124). In deze tekst over de "Valse ledigheid en haar uitwassen" beschrijft hij de onechte rust, het leven buiten God en benadrukt hij de noodzakelijkheid van de deugdbeoefening. "...het dunkt hun, dat zij één wezen met God hebben en zijn; maar dat is onmogelijk" (*ibid.*). Hierin verwoordt hij een toestand, die een compromis uitdrukt, waarin de *acedia* min of meer verborgen aanwezig is.

- "Nog iets: het kan gebeuren, dat gij traagheid, zwaarigheid en droefheid gevoelt naar de natuur en dat gij U lusteloos, zonder zin of smaak in geestelijke dingen bevindt, arm en ellendig, verlaten en verstoken van alle troost vanwege God, vol verdriet, zonder trek of smaak in enige uitwendige of inwendige geestelijke oefening, en zo zwaar van gemoed, alsof gij door de aarde zoudt zinken: laat dit u dan niet verontrusten, maar geef U over in Gods handen, ... Die donkere wolk van droefenis zal spoedig overdrijven..." (Ruusbroec, 1976: 51). Deze tekst in "Gedragslijn bij geestelijke verlatenheid en vertroosting" relateert de beschreven gevoelens aan de natuur van betrokkene. Het is aannemelijk, dat hiermee wordt verwezen naar de menselijke natuur ter onderscheiding van de bovennatuur, omdat de lusteloosheid zich beperkt tot het religieuze. De 'donkere wolk' als gelijkenis met een natuurverschijnsel, dat de persoonlijke beïnvloeding te boven gaat, verwijst wellicht naar de machteloosheid en het schuldeloze van betrokkene in dit gebeuren.

- In de 'Beschrijving van de verlatenheid' is ook sprake van een zich verlaten voelen van God. In deze toestand, waarin Christus zich verbergt, kan men ziek worden, ten prooi vallen aan vleselijke of geestelijke bekoringen. "Uit dergelijke armoede komen angst te zullen vallen en een soort halve vertwijfeling". "Maar", zegt Ruusbroec, "dit is het uiterste punt, waar men staande kan blijven zonder

wanhoop" (Ruusbroec, 1977: 198-203). Hier kan men spreken van het vervelingsaspect van de acedia, omdat de verwachte bevrediging in de band met God uitblijft, terwijl het verlangen naar de intense vereniging met God blijft bestaan. Het is een zich bevinden in een fase van angst, van verwarring, waarin men zich nog niet van God heeft afgekeerd, waarin de hoop op vereniging nog leeft.

Samenvatting en conclusies

- In Ruusbroecs beschrijving van de ontwikkeling van de christocentrische spiritualiteit blijkt de acedia impliciet aan de orde te zijn. Door zijn oproep tot een actief christelijk leven van goede werken en zijn afkeer van 'valse ledigheid' sluit hij aan bij de creatieve en rationeel overstijgende behoeften van de mens. Deze positieve benaderingen, waarin hij een voorloper blijkt te zijn van Ignatius van Loyola, verminderen de mogelijkheid tot acedia. Vervolgens brengt hij het zich overgeven in Gods handen als de mogelijkheid om de lusteloosheid te boven te komen.

- Met betrekking tot het verschijnsel verveling wordt hier opnieuw benadrukt, dat een verhouding, die aansluit bij de positieve mogelijkheden van de mens de kans op verveling vermindert. Opvallend is ook zijn raad tot overgave aan God - en niet het zich wijden aan de arbeid - om de acedia te boven te komen. De raad om ledigheid toe te laten als mogelijkheid tot bezinning om op een nieuwe en zinvolle wijze verder te kunnen gaan, geldt uiteraard ook voor het verschijnsel verveling.

- Zijn opmerking over het verrichten van in- of uitwendig goed werk als een zichzelf overschrijden is opmerkelijk. De acedia als een niet 'minlijk aankleven bij God', 'het niet zijn bij God' wordt hier onderkend als een zichzelf niet overschrijden. Het zich vervelen als het niet betrokken zijn op de ander, het andere, heeft blijkbaar de betekenis van het zichzelf niet overschrijden, het niet transcenderen.

4. Acedia en mystiek in de Spaanse Gouden Eeuw

De 16de eeuw is voor Spanje een Gouden Eeuw, waarin de spiritualiteit tot grote bloei komt. Kardinaal aartsbisschop van Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), geeft impulsen tot hervorming van de religieuze orden, die zich reeds in de 15de eeuw diep wortelen. Geestelijke stromingen vanuit elders in Europa dragen bij tot een positieve religieuze onrust. Doordat theologen scholastiek en humanisme tot een synthese weten te brengen, wordt de spirituele ontwikkeling verrijkt met aspecten van de humanistische renaissance. In het spirituele leven waarin gebed en activiteit zijn verenigd, vindt de mystiek haar hoogste uitdrukking zowel bij hervormers, missionarissen, contemplatieven en eenvoudige leken.

Ignatius van Loyola (1491-1556), Theresia van Avila (1515-1582) en Johannes van het Kruis (1542-1591) nemen daarin een zeer belangrijke plaats in. Zij onderscheiden zich vooral, doordat zij gevormd worden vanuit hun spirituele ervaringen (Bataillon, 1937: hfdst. I; Adolfo de la Madre de Dios, O.C.D. 1961: 1128-1132, 1140-1143, 1177) en deze op bijzondere wijze in hun geschriften verwerkt hebben.

4.1. Ignatius van Loyola (1491-1556)

In 1537 sticht Ignatius de Sociëteit van Jezus. Zijn spiritualiteit verwoordt hij in zijn *Exercitia*. Kernachtig omschrijft hij deze als geestelijke oefeningen om zichzelf te overwinnen en zijn leven te ordenen zonder zich te laten bepalen door een ongeordende neiging (Ignatius van Loyola, 1968: § 21). Daarin wordt beschreven hoe men met behulp van de erin vervatte dertigdaagse oefeningen vanuit eigen ervaring tot zelfbezinning kan komen, die het mogelijk maakt om vaste regels te formuleren om de goede en kwade bewegingen van de ziel te onderscheiden. Men wordt daardoor opgenomen in een dialogisch proces, waarin een ontmoetingsruimte, de heilige ruimte van de spiritualiteit ontstaat.

In deze werkprogramma's, waarin Ignatius het actieve leven verbindt met het beschouwende, wordt de beperking van de spiritualiteit tot het beschouwende leven impliciet afgewezen. Het hoogtepunt van zijn mystiek is de ontmoeting met God in alle dingen. Zijn mystiek is een mystiek in werkzaamheid, 'contemplatief in de aktiviteit' (contemplativus in actione). In zijn verlangen naar een houvast in het leven en naar werkelijke vrijheid staat Ignatius niet alleen open voor het rationeel overstijgende, maar legt hij ook een grote nadruk op de eigen werkzaamheid. In zijn oefeningen wordt dan ook een beroep gedaan op de bereidheid om met inzicht, methodisch en met grote inzet te werk te gaan (Steggink 1985: 44, 95; Borchert, 1989: 151). Ook al komt de *acedia* niet in de letterlijke zin voor in de *Exercitia*, de onderwerpen: A - het doen van een keuze (ibid. § 163 - § 189); B - de onderscheiding der geesten (ibid. § 313 - § 336), verwijzen er wel naar. Zij zeggen iets over het kunnen voorkómen en het zich bewust kunnen worden van *acedia* en daardoor van verveling.

Sub A

Ter voorbereiding op het kiezen worden er drie manieren aangegeven om tot nederigheid te komen (ibid. § 163 - § 168). Deze voorbereiding is typisch voor de komende problematiek, waarin de zuivere nederigheid een voorwaarde is om bij de *acedia* als crisissituatie niet tot kleinmoedigheid of hoogmoed te vervallen. Blijkbaar onderkent hij de noodzaak om vooraf in bepaald opzicht reeds in overeenstemming te komen met het keuze-gebied. Dit 'in bepaald opzicht' kan moeilijk

iets anders betekenen dan het komen in een positieve stemming met betrekking tot het keuze-object om tot een goede keuze te kunnen komen. Dit probleem komt telkens weer aan de orde in zijn begeleiden naar een hogere spiritualiteit. Eigenlijk sluit hij hier methodisch didactisch aan bij wat eerder is onderkend als problematiek bij het ontstaan van het verschijnsel verveling en in religieuze zin bij dat van acedia. Ignatius onderkent dat stemmingen duidelijk kunnen maken of een beslissing in overeenstemming is met Gods wil of niet en daarom existentiële waarde hebben (De Mendoza, 1970: 205-215).

Sub B

Om tot een goede keuze te kunnen komen is het noodzakelijk om goed en kwaad te kunnen onderscheiden. Ignatius geeft daarvoor een aantal richtlijnen - de leer van de onderscheiding der geesten, (ibid. § 313 - § 336) - om deze onderscheiden bewegingen in de ziel te kunnen onderkennen. Vertrouwing en troosteloosheid zijn daarbij fundamentele criteria. In de hiernavolgende drie hoofdoorzaken van troosteloosheid (ibid. § 322) kan men een rangorde onderscheiden in het niveau van spiritualiteit, waarop men door de acedia wordt aangetast:

- a lauw, lui, of nalatig zijn in oefeningen,
- b het op de proef gesteld worden, om te onderkennen tot welk niveau men is doorgedrongen, in hoeverre men trouw kan blijven aan God, zonder daarvoor vertroosting te ontvangen,
- c ervaren, dat geestelijke vertroosting een gave Gods is.

Samenvatting en conclusies

Ignatius geeft aan, hoe een harmonieus samengaan van actie en contemplatie, van ascese en mystiek bereikt kan worden door omgang met de wereld in een dialogisch proces, waarin beleefd wordt, dat God in alle dingen is. In de beschrijving van dit proces krijgen de individualiteit, de stemming en het probleem van de keuze veel aandacht. Zijn opvattingen zijn belangrijk voor het voorkómen van het vervelingsaspect van de acedia en voor de verveling in het algemeen. Het volgende kan daarover worden opgemerkt:

- In het dialogisch proces neemt de individuele ervaring, het rationele als uitgangspunt van handelen een belangrijke plaats in.
- In het dialogisch proces ontstaat een ontmoetingsruimte, waarin keuzes gedaan moeten worden.
- Deze ontmoetingsruimte kan men een leegte noemen, waarin men zich kan bezinnen op een keuze en komen tot zinrijk handelen.
- Om verveling te voorkomen moet een goede keuze gedaan worden.

- Om tot een goede keuze te kunnen komen, moet er een stemming zijn, waarin men gewaar wordt, dat datgene wat men kiest, in overeenstemming is met zijn wensen en mogelijkheden.
- Deze stemming dient men gelegenheid te geven te laten ontstaan, door ontvankelijk te zijn voor de mogelijkheden van het keuzegebied. De keuze dient daarom plaats te hebben in nederigheid. Dat wil zeggen, dat men noch kleinmoedig, noch hoogmoedig is en in de grootheid van zijn rationaliteit de beperktheid ervan onderkent.
- Door de beleving van 'God in alle dingen' ligt in de omgang met de werkelijkheid de mogelijkheid tot een betrokkenheid op het mysterie-aspect van die werkelijkheid en krijgt die betrokkenheid een onuitputtelijk karakter.

Door uit te gaan van het eigen geweten, de eigen ervaring om tot onderscheid te komen van goed en kwaad versterkt hij het individuele accent in de ontwikkeling van de spiritualiteit. Dit werkt in sterke mate door in zijn geestelijke oefeningen (*Exercitia*), die door hun methodische en systematische opzet een rationeel en voluntaristisch karakter hebben. Het verlangen als een openstaan voor het boventijdelijke, voor de ander, het andere dreigt daardoor, ondanks de aandacht voor de stemming, in zijn mogelijkheden tot vervulling beperkt te worden.

4.2. Theresia van Avila (1515-1582)

In de vele geschriften die ze heeft nagelaten zijn de veelvuldige psychologische analyses van de spiritualiteit van haar innerlijk leven van een ongekend hoog niveau. Zij beschouwt "bidden als een proces dat het leven omvormt, als een gegrepen worden, als vorm van leven en bron van activiteiten die overal mogelijk zijn. Het is een rustpunt in een leven dat zeer actief kan zijn" (Borchert, 1989: 153). In *Innerlijke Burcht*, 'Tweede verblijf' (1982: 48-58) schrijft Theresia over het belang van de volharding. Zij beschouwt de ziel als een burcht, die veel vertrekken - verblijven - bevat. In het centrum bevindt zich het voornaamste, waar zich de meest intieme dingen tussen God en de ziel voltrekken. Het tweede verblijf betreft diegenen, die reeds met het gebed begonnen zijn en die inzagen, dat het voor hen van belang is zich niet in de eerste verblijven, waar hun deugden meer gevaar lopen, op te houden (ibid. 'Eerste verblijf', hfdst. 1, § 1, 3; ibid. 'Tweede verblijf' hfdst. 1, § 1). In dit 'Tweede verblijf' is een treffende overeenkomst te herkennen van de positie van de kloosterlinge met die van de monnik in de woestijn. Zoals de monnik dringend gemaand wordt zijn cel niet te verlaten, zo zegt Theresia in overdrachtelijke zin "Ze moet dan ook ophouden naar vreemde huizen te lopen..." (§ 4).

In dergelijke beschrijvingen wordt de term *acedia* niet aangetroffen. De door haar gebruikte woorden:

A *disgustos* - onlust, ontevredenheid, tegenzin; en

B *melancolía* - melancholie -

blijken echter soms naar situaties te verwijzen, die in verband gezien kunnen worden met het verschijnsel *acedia* (Martin, 1957: 99-104; Derville, 1980: 950-955; López Ibor, 1973, hfdst. II). Doordat zij de *acedia* zelf niet beschrijft komen de kernmomenten daarvan - bijvoorbeeld gevoelens van leegte, het lang duren van de tijd en die gevoelens, welke betrekking hebben op het individueel en persoonlijk welbevinden -, in het algemeen niet aan bod. Daarentegen krijgen gedragingen en gevoelens zoals 'humor' (humeurigheid), ontevredenheid, onbeheerstheid en wisselvalligheid, die van groot belang zijn voor de sfeer en het samenleven in een klooster als gemeenschap en de strict religieuze gevoelens veel aandacht (zie ook: Cognet, 1966: 82).

Sub A

- In de beschrijving van het ascetisch proces raakt zij aan een fundamenteel aspect, namelijk het gevoel van leegte, onvervuldheid, ontevredenheid en de daarmee overeenstemmende voortdurend opkomende behoefte aan vertroosting en voldoening in de strijd tegen het wereldse. Daardoor verwijst zij impliciet naar de *acedia* (Theresia van Avila, 1982: 'Tweede verblijf', § 7).

- In haar autobiografische leer *Mijn Leven* (1984: hoofdstuk 30, § 9) schrijft ze over haar beproevingen, het bijna niet aankunnen van haar taak, het ontstaan van het verzet, de afkeer, de tegenzin.

- In het navolgende verwijst zij naar de *acedia* in haar terugval in het tijdverdrijf. "Toen ik aldus het ene tijdverdrijf na het andere zocht, de ene ijdele handeling na de andere volgde en ik telkens nieuwe gelegenheden aangreep, begonnen deze laatste zo talrijk en verleidelijk te worden en begon mijn ziel in die vele ijdelheden zo verstrikt te raken, dat ik mij schaamde voor God te verschijnen en zo innig met hem te verkeren, als in de overweging geschiedt. Daar kwam nog bij, dat, naarmate mijn zonden toenamen, mijn lust in de beoefening der deugd begonnen te verdwijnen" (ibid. 1948: hfdst. 7, § 1).

Sub B

Op diverse plaatsen waarschuwt zij voor melancholie. In *Het boek der kloosterstichtingen* (1948: hfdst. 7) wijdt zij ten behoeve van de oversten apart een geheel hoofdstuk eraan. Onder melancholie verstaat zij allerlei psychische stoornissen en depressieve toestanden (cfr. Theresia van Avila, 1980: 76, 106; ibid. 1982: 63; A. Vergote P.Moyart, 1988: 112). Zij bespreekt en analyseert de 'melancholie' vooral in haar religieuze en sociale betekenis en niet zozeer als

persoonlijke beleving. Het is daarom moeilijk om in haar teksten de melancholie van de acedia te onderscheiden. Zij acht geneesmiddelen nodig om die 'melancholie' te bestrijden. Men moet gehoorzaamheid opleggen en flink bezighouden om geen tijd tot dromen te laten. Werken is hét middel (ibid. 1980: hfdst. 7, § 9). Bovendien past zij een streng toelatingsbeleid toe.

Samenvatting en conclusies

- Theresia van Avila geeft blijk van haar sterke betrokkenheid bij het sociale aspect van het kloosterleven. Door haar beschrijvingen van de melancholie heeft zij het sociale van het vervelingsaspect zeer nadrukkelijk onder de aandacht gebracht. Zij heeft wel zeer duidelijk gemaakt, dat o.a. stemmingen van ontevredenheid, humeurigheid, onrust, opstandigheid, stemmingen die zich voordoen bij personen, die de situatie niet aankunnen en daardoor in de stemming van de verveelde geraken, een belemmering zijn voor de goede omgang en dan ook niet te verenigen zijn met het kloosterleven. In haar ascetisch streven is het integreren van het sociale in het kloosterleven een belangrijke factor, waardoor het rationele, het kunstmatige in de ascese en de acedia worden teruggedrongen.

- Haar gebed, haar verlangen naar de vereniging met God weet zij te integreren in de dagelijkse arbeid. Zij onderkent de arbeid als het onontkoombare in haar verbondenheid met het aardse, maar ook als het ordenende en rustgevende aan de kloosterlinge die lijdt aan wat zij 'melancholie' noemt.

4.3. Johannes van het Kruis (1542-1592)

In 1563 wordt hij karmeliet te Medina del Campo onder de naam Johannes van de heilige Matthias. In 1568 begint hij met hervorming van de mannelijke tak der karmelieten met het voornaamste doel: een strikt contemplatief leven in eenzaamheid en stilte. Johannes wordt daarbij belast met de leiding van de novicen. Hij neemt dan de naam aan van Johannes van het Kruis (Cognet, 1966: 102). Het is zijn streven: bij te dragen tot het oplossen van het fundamentele probleem van de christen om de weg naar God te vinden en Hem in de contemplatie te ontmoeten. Reeds in de proloog van 'Bestijging van de berg Carmel' (Joannes van het Kruis, 1980) zegt hij uit te willen leggen en te doen begrijpen, wat die 'donkere nacht' is, waar de ziel doorheen moet om het goddelijk licht van de volmaakte vereniging met God te bereiken, voorzover het in dit leven mogelijk is. Daarmee blijkt hij de overgangssituatie te bedoelen, waarin God de nog mediterenden plaatst op weg naar de staat van de contemplatieven, om - na deze te hebben doorgemaakt - de staat der volmaakten, van de goddelijke vereniging van de ziel met God, te bereiken (ibid. 'Bestijging van de berg Carmel', Boek I, hfdst. 1, nr.1-3, 513-514).

In die donkere nacht "... zal God hen losmaken van de borsten van die genoegens en genietingen door pure dorheid en innerlijke - ik zeg met nadruk innerlijke - duisternis" (ibid. 'Donkere Nacht', Boek I, hfdst. 7, nr. 5, 849-850). De donkere nacht als overgangssituatie is dus een crisissituatie, waarin de mens zich in een spirituele leegte bevindt en voor de keuze staat, in hoeverre hij voor God of voor de wereld kiest; hier ligt de mogelijke kiem van de acedia en de oorsprong van die acedia, waar de spirituele leegte oneigenlijk is bevredigd.

Hoewel zijn uitleg in strikte zin voor een ieder geldt, is ze toch op de eerste plaats bestemd voor hen, die zich geheel aan het contemplatieve leven wijden. "Mijn voornaamste bedoeling is echter niet mij tot allen te richten. Ik wil slechts spreken tot enige personen van onze heilige Orde van de Berg Karmel in haar oorspronkelijke vorm, zowel broeders als zusters. Zij hebben mij daar immers om gevraagd" (Joannes van het Kruis, 1980: 'Bestijging van de berg Carmel' Proloog, § 9, 514). De weg, die de monnik daarbij af te leggen heeft, noemt hij de 'smalle weg' (ibid. 'Donkere nacht', Boek I, hfdst 7, § 4). Omdat hij daarin uiteindelijk afhankelijk is van Gods genade, is zijn aanvankelijke eigen werkzaamheid beperkt tot een negatieve houding met betrekking tot het geschapene. Johannes van het Kruis doet zich hierin kennen als een theoreticus van de 'via negationis'. Hij vestigt namelijk de aandacht erop, dat de affectieve betrokkenheid tot de dingen een beletsel vormt voor een transformatie naar het beeld van God, zoals de duisternis de mens berooft van het licht. In de 'via negationis' wordt daarom gevraagd om afstand te doen van begeerte naar alle dingen; zonder deze affectieve verloochening is de effectieve verloochening niets. De feitelijke negatie van het gebruik van de dingen is, zoals het leven zelf aangeeft, slechts in beperkte mate mogelijk. Deze berust op twee factoren:

- de affectie, waardoor men ermee verbonden is;
- het gebruik, dat men ervan maakt (Cognet, 1966: 127-131).

In het beschrijven van deze weg stoot Johannes zowel op acedia als op melancholie en heeft ze als zodanig en in hun samenhang beschreven. Dit zal worden toegelicht aan de hand van enkele tekstdelen met betrekking tot:

- A de acedia;
- B de melancholie;
- C de wezenlijke loutering (zie: *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1990, sub voce acidia: 22, humor: 997, en melancolía, melancólico: 1175).

Sub A

In 'Donkere nacht' (Boek I, hfdst.7, p. 848-850) schrijft hij "Over de onvolmaaktheden met betrekking tot de geestelijke afgunst en traagheid". Over deze

geestelijke traagheid (acedia) sub nr. 2: "Ook met betrekking tot de geestelijke traagheid zijn zij gewoonlijk lauw in de meer geestelijke dingen. Als zij al eens in het gebed niet die voldoening vinden, die hun smaak vraagt - want tenslotte is het toch goed, dat God hen die ontnemt om hen te beproeven -, dan willen zij niet ernaar terugkeren". Sub nr. 3: "Velen van hen wensen, dat God wilde, wat zij willen. Als zij moeten willen, wat God wil, worden zij bedroefd vanwege de tegenzin om hun wil te richten naar de wil van God".

Dat hij de acedia tot de voornaamste der onvolmaaktheden rekent blijkt uit nr. 5: "Het is voldoende uit de vele onvolmaaktheden, waarin de beginnelingen in dit eerste stadium leven, deze voornaamste te hebben aangestipt". En "Over de winst die deze nacht van de zintuiglijkheid voor de ziel oplevert": "Ook met betrekking tot de ... traagheid wordt de ziel in die dorheid van het streefvermogen gereinigd" (ibid. Boek I, hfdst. 13, nr.7, p. 867, 870), want "Evenmin zijn de traagheid en de tegenzin, die zij nu in geestelijke zaken heeft, verkeerd, zoals dat vroeger het geval was, ... want God heeft haar in deze loutering van het verlangen de smaak in dat alles ontnomen" (ibid. nr.9).

Johannes van het Kruis geeft onder andere mede door deze opmerking een verscherpt beeld van de acedia. Door de loutering in de donkere nacht liggen de traagheid en de tegenzin niet meer in het vlak van de acedia, maar in dat van de vermoeidheid.

Sub B

Met betrekking tot de melancholie maakt hij een duidelijk onderscheid. In de 'Bestijging van de berg Carmel' (Proloog, nr. 4, 510-511) waarschuwt hij ervoor de acedia niet te verwarren met melancholie (zwaarmoedigheid of droefgeestigheid), een natuurlijke gesteldheid of een of andere verborgen ondeugd.

Sub C

In het hoofdstuk over het onderkennen van kentekenen van de zintuiglijke loutering geeft hij het onderscheid tussen deze louteringen en verschijnselen als melancholie en acedia. In het geval van kwelling en dorheid bij wezenlijke loutering heeft men niet alleen geen troost en smaak in de zaken van God maar evenmin in de geschapen dingen. Bovendien denkt men met kommer en pijnlijke zorg aan God, omdat men meent, dat men Hem niet dient en de verbondenheid met Hem niet meer of verminderd ervaart. Deze bezorgdheid kan mogelijk wel beïnvloed worden door melancholie of een ander humeur, maar dit belet haar louterende werking met betrekking tot het streefvermogen niet.

Vervalt men tot de neiging zich tot iets anders te wenden dan tot God, dan is deze het gevolg van zonde of begane onvolmaaktheid, van lauwheid en traagheid

(acedia), waarin men in innerlijke bezorgdheid om de dingen van God te kort schiet ('Donkere nacht', Boek I, hfdst. 9, nrs. 2-3).

Samenvatting en conclusies

In 'Bestijging van de berg Carmel' en de 'Donkere nacht' beschrijft Johannes van het Kruis de situatie van zuivering van de mediterende op zijn weg naar vereniging met God. De overeenkomst met het streven van de mens naar een zo goed mogelijke omgang met zijn wereld en de problemen - met name de verveling -, die hij daarbij ontmoet, zijn treffend vergelijkbaar met die van de mediterende, welke in de spirituele leegte bedreigd wordt door de acedia. Naar aanleiding van de bedoelde beschrijving kan dan ook over het verschijnsel verveling het volgende worden opgemerkt:

Om de verveling te ontgaan is het - zoals in de 'via negationis' - noodzakelijk zich van datgene los te maken, wat niet zinvol bijdraagt tot het (levens)doel, dat men zich stelt.

De verveling dreigt, als men zich niet open stelt voor de mogelijkheden van ook die omstandigheden, die niet geheel overeenkomen met zijn verlangens.

Volgens de beschrijving van Johannes is de dorheid een periode, waarin de vervulling van het verlangen naar God is vertraagd. Ze is geen acedia. De dorheid is de kritische periode, waarin men ervaart niet meer gevoed te worden vanuit datgene, waarnaar men verlangt. Het is de fase, waarin de betrokkenheid vermindert, weg dreigt te vallen en de verveling zich aankondigt, waarin het verlangen naar betrokkenheid blijft bestaan en men deze betrokkenheid in zijn volheid tracht te herstellen.

5. De betekenis van de kennis van acedia voor de kennis van verveling. Een samenvattende beschouwing

5.1. Een structurele samenvatting van de acedia

Acedia berust op het christelijk uitgangspunt van de tweeëenheid in het bestaan: een tijdelijk leven in deze wereld en een daarin gericht zijn op een eeuwig leven in vereniging met God. Deze vereniging met God wordt ook reeds in het tijdelijk leven nagestreefd door middel van deugdinsoefening. Terugvallen bij dit pogen is de acedia. Daarbij kunnen twee fasen onderscheiden worden:

I Een fase waarin zich een aspect van de verveling voordoet:

A Een verstoring van de relatie van iemand met zijn religieuze wereld.

B De gevoelens en gedragingen die betrekking hebben op de verstoring als zodanig en op het besef niet bevredigend op de mogelijkheden van het religieuze in het bestaan betrokken te zijn.

- II** Een fase van afkeer, tegenzin met betrekking tot de ascese. Vooral op deze fase hebben gevoelens van verantwoordelijkheid, schuld en zonde betrekking.

Toelichting:

Sub I A

- De acedia is in het algemeen ontstaan door een ascese, waarin de omgang met de ander, het andere verstoord is, waardoor een te rationele benadering van het religieuze gebeuren als dialogisch proces ontstaat en men niet bevredigd wordt in zijn religieuze verlangens.

- Om de acedia te voorkomen of om zich te herstellen van de acedia wordt aangeraden door geestelijke oefeningen een religieus zelfgevoel te ontwikkelen en de ascese overeen te stemmen met fundamentele, vooral sociale menselijke behoeften en persoonlijke mogelijkheden. Dit kan bereikt worden met behulp van een proces van zelfonderzoek en door open te staan voor het mysterie.

Om de acedia te boven te komen is het tijdverdrijf niet juist. Theresia van Avila zegt daarover dat door het tijdverdrijf de ziel verstrikt raakt (zie tekst II, 4.2. sub A). Door het tijdverdrijf als oneigenlijke bevrediging raakt het religieuze zelfgevoel in verwarring. Het werkt blijkbaar een proces van religieuze vervreemding in de hand. Om de acedia te voorkomen of de band met God te herstellen dient de bezigheid als middel tot herstel van een godgerichte houding een bezigheid te zijn in christelijke naastenliefde, een scheppende liefde. Ze dient een dialogisch proces te zijn met mens en wereld waarin God beleefd wordt.

Sub I B

- In de beschrijvingen van de acedia kunnen de volgende gevoelservaringen en gedragsverschijnselen onderkend worden. Deze moeten gezien worden met betrekking tot het religieuze, de ascetische opdracht en levenswijze.

Lichamelijk: Lusteloosheid, rusteloosheid, luiheid, traagheid, walging.

Psychisch-geestelijk: Verlamming van de wil tot arbeid, opstandigheid, ontevredenheid, humeurigheid, moedeloosheid, verwarring.

Sociaal: Lusteloosheid, ontevredenheid en o.a. humeurigheid zijn een ernstig sociaal probleem in een religieuze gemeenschap.

Ethisch: Afkeer van de ascese, van het goddelijk goede; een gevoel van zondigheid in het toelaten van de leegte als bron van zonde.

T.a.v. de tijd: De tijd duurt lang.

Ruimtelijk: Het niet kunnen uithouden in cel of klooster als plaats van religieuze bezinning, verwarring.

Creatief: Spirituele onmacht; het zoeken naar tijdverdrijf.

Existentieel: Gevoelens van vervreemding met betrekking tot het religieuze, gevoelens van leegte, crisis, bezinning, het moeten doen van fundamentele keuzen.

Religieus: Een gevoel van verbonden willen zijn met God, een gevoel van een zichzelf niet transcenderen, kleinmoedigheid, hoogmoed, een zich niet verbonden voelen met het goddelijke; gevoelens van agressie ten aanzien van het geestelijk goede.

- De leegte bij de acedia heeft namen als dorheid en spirituele droogte. Daarin zijn twee structuurmomenten te onderscheiden:

- a het aangetrokken worden door het geestelijk goede, het goddelijke;
- b het tegelijkertijd leeggelaten worden door dit goddelijke.

Deze leegte is een gebied van angst, een 'donkere nacht', een religieuze crisis, welke in de beleving van de mens als een existentiële crisis beleefd wordt.

Sub II

- De afkeer kan het gevolg zijn van een verlangen naar en toegeven aan genoegens, die in strijd zijn met de ascese en daardoor indirect tegen de vereniging met God. De afkeer kan echter ook gericht zijn op het geestelijk goede als zodanig. De afkeer is een oneigenlijke poging zijn onbevredigd zelfgevoel te herstellen.

- Over het zondegevoel, het schuldgevoel, de verantwoordelijkheid voor de acedia wordt niet overal duidelijk gesproken. In het algemeen is men genuanceerd over de mate van zondigheid. Thomas van Aquino maakt een onderscheid tussen de acedia als doodzonde en als zonde. Het onderscheid berust op de keuze, die gedaan wordt op het moment van crisis. De acedia is zonde als de afkeer ontstaat door een toegeven aan zinnelijke begeerten. De acedia is doodzonde, als de afkeer onmiddellijk gericht is tegen het geestelijk goede.

- In de acedia is een verstoord samengaan van de twee hoofdaspecten in het religieus bestaan:

Een primair, dominerend gericht zijn op het boventijdelijke, het goddelijke.

Een secundair gericht zijn op het tijdelijke, het wereldse.

5.2. Acedia en verveling

5.2.1. De confrontatie met de tweëenheid van het bestaan

De verstoring van de betrokkenheid op iets of iemand blijkt de mens terug te werpen op zichzelf. Er is blijkaar in de mens: een zelf-zijn en een meer dan een

zelf-zijn in zijn betrokkenheid op iets of iemand anders, dat hij niet bevatten kan, dat hem overstijgt.

A. In de *acedia* treedt deze tweeëenheid scherp in het licht door de christelijke ascese. De diepere betekenis van de ascese is de onderkenning van het lichamelijke en het geestelijke in de mens. Deze twee aspecten worden ervaren in de vergankelijkheid van het lichamelijke en in het verlangen om in zijn mens-zijn als geestelijk wezen te blijven voortbestaan. De ascese in extreme zin is dan een uiting van angst om de macht over zijn bestaan en over zijn mogelijk eeuwig geestelijk voortbestaan te verliezen. Ascese is een antwoord op deze crisiserfaring; het is een poging tot overwinning van de geest op het lichaam. Het is een rationele ingreep in het bestaan. De mens verheft zich daardoor boven het dier als willoos voorwerp van zijn instincten. Hij wil niet overgeleverd worden aan omstandigheden; door de ascese neemt de mens initiatief en schept orde.

In de extreme ascese concretiseren zich de tegenstellingen van het religieuze en het profane, van geest en wereld. Er blijkt een samenhang tussen de kwaliteit van de ascese en die van de *acedia*. In de periode van Cassianus is de ascese in sterke mate gericht op de beheersing van het primitieve driftleven. Verschijnselen van *acedia* doen zich soms reeds in een vroeg stadium van de ascese voor, als de kwaliteit van de spiritualiteit zich nog maar nauwelijks heeft ontwikkeld. Als dan de *acedia* in de vorm van spirituele droogte zich aankondigt, is de geestelijke weerstand relatief gering en het gevaar om het ascetische leven de rug toe te keren relatief groot. Deze tegenstellingen zijn in belangrijke mate verzoend door Augustinus in het bepleiten van integrerend omgaan met zijn natuurlijk milieu (Van Bavel, 1970: 49-55). In de omgang met de ander, het andere ervaart de monnik de ander, het andere in hun anders-zijn en zichzelf in zijn beperktheid en onmacht. Naarmate deze vorm van ascese zich meer ontwikkelt en het sociale aspect aan belangrikheid wint, krijgt de ascese een meer evenwichtig karakter. De spiritualiteit kan zich geleidelijk verdiepen, waardoor de zich eventueel aandienende *acedia* een verdiept proces van weerstand oproept.

B. In de *verveling* blijkt een fundamenteel ontologische splijting te zijn in het oorspronkelijk 'Allgefühl' van de mens. ("Stimmung ist All-Gefühl, das heisst: sie ist ein Gefühl, in dem alles, auch ich selbst, mitgeföhlt, eingeföhlt wird" [Strasser, 1956: 117]). Men kan spreken van een conflict betreffende het fundamentele zijn, zijn mens-zijn als lichamelijke en geestelijke wezen, met als inzet het onverdeeld deelhebben aan deze wereld, en het leeggelaten worden door die wereld. De verveling openbaart zich dan ook in een stemming, een beleving, die zich in de gehele mens voltrekt, hem geheel omvat.

Het niet betrokken zijn op de wereld tekent de mens in zijn tweeëenheid doordat het een behoefte blootlegt aan betrokkenheid op het wezenlijke, dat in de wereld is. Hier doen zich de overeenkomst en het verschil van acedia en verveling het diepst kennen: de acedia als het verlangen naar God en het niet bevredigd worden in zijn verlangen en de verveling als het verlangen naar verbondenheid met de werkelijkheid en het daardoor leeggelaten worden. Onder die werkelijkheid moet dan verstaan worden het dragende beginsel, dat iets maakt tot wat het is. Die werkelijkheid, voor de mens een mysterie, verwijst naar wat Ignatius 'God in alle dingen' noemt. De verveling heeft in deze overweging - hoewel op indirecte en mogelijk onbewuste wijze - dezelfde oorsprong als de acedia.

Acedia onderscheidt zich van verveling doordat zij specifiek gekenmerkt wordt door ontevredenheid met betrekking tot het ascetisch en religieus ideaal, dat zich manifesteert in een onvermogen zich bevredigend aan dit geestelijke ideaal te wijden en zelfs in een afkering ervan. Beide verwijzen naar dezelfde wortel, omdat zij beide ontstaan vanuit een verlangen naar diepe, wezenlijke betrokkenheid en het rationele antwoord daarop.

Door het ontstaan van de acedia door dominerende gerichtheid op één hoofdaspect van het bestaan, het religieuze, kan men het vervelingsaspect van de acedia een hoofdaspect van de verveling noemen. Door deze onderscheiding in de doelstelling kan men de verveling en het vervelingsaspect van de acedia zien als de polen van een fundamentele levensgerichtheid. De verveling door haar dominerende gerichtheid op het tijdelijke en de acedia door haar dominerende gerichtheid op het boventijdelijke, vormen gezamenlijk de complementaire hoofdaspecten van het onvervuld blijven in het verlangen naar betrokkenheid op het bestaan, naar zin. Zowel vanuit het religieuze als vanuit het niet specifiek religieuze ontstaan fundamentele gevoelens van leegte. Zo komt het voor dat ook in de acedia het gevoel dat de tijd lang duurt, de verwarring, de lusteloosheid, de traagheid, de walging als verschijnselen worden onderkend. Beide benaderingen van het leven kunnen aldus tot een crisis leiden, waarin keuzes gemaakt moeten worden.

5.2.2. De keuze

Ignatius van Loyola heeft met betrekking tot de acedia in zijn *Exercitia* (1968) voorbereidingen tot de keuze beschreven, die betrokkene reeds in een overeenkomstige positieve stemming tot de zich gestelde taak brengen. De keuze zelf, zowel met betrekking tot acedia als tot verveling, kan bestaan uit:

1 Het in een onmachtgevoel ten opzichte van het oorspronkelijke doel overgaan tot een mogelijk bereikbaar ander doel. De aan acedia lijdende wordt dan ook wel kleinmoedigheid verweten, omdat hij niet vertrouwt op zijn mogelijkheden in vereniging met God.

2 Het in een rationeel superioriteits gevoel overgaan tot een ander doel. Er is dan sprake van hoogmoed, welke houding als zodanig niet in verband wordt gebracht met acedia, hoewel deze toch moeilijk los kan gezien worden van de kleinmoedigheid. Wellicht is het juist te zeggen, dat ze eruit ontwikkeld is.

3 Het door relativering van het oorspronkelijke doel overgaan tot een compromis, waardoor het oorspronkelijke doel min of meer ondergeschikt wordt gemaakt aan een nieuw doel.

In een compromis ziet men niet zo zeer af van het streven naar een ideale geestelijke staat, maar weigert men toch ook in de nastreving van dit ideaal in functie daarvan radicaal aardse genoegens af te wijzen. Hilarius (1946: 104-114) onderkent deze halfslachtigheid bij die mensen, welke men wel de vrome zielen noemt. Surin spreekt van het zich eigen maken van een persoonlijke filosofie, welke gebaseerd is op het recht zijn natuur te volgen, als die zich richt op iets, dat op zichzelf niet slecht is (Avoy, 1960: 647).

4 Het niets doen, de ledigheid. Eerder (zie tekst II 3.2.) is dit een verborgen acedia genoemd, omdat het eigen is aan de mens op het transcendente betrokken te zijn, ook al is hij zich dit niet altijd bewust.

5 Het volharden in zijn oorspronkelijke keuze en het zich sterken om zich op het oorspronkelijk doel in te kunnen stellen.

Bij deze laatste keuze moet nog het volgende worden opgemerkt. De algemene mening van de mystici is dat de intense spirituele droogte, die zich op een relatief hoog niveau van volmaaktheid voordoet, van God komt om betrokkene op de proef te stellen en bewust te maken van zijn tekorten. Het is echter waarschijnlijk meer terecht, wanneer men - zoals bij het verschijnsel verveling - ook deze spirituele droogte ziet als gevolg van een falen in een bepaalde fase van zijn zoeken naar God, terwijl dit falen zelf het gevolg is van een minder goede benadering van het zich gestelde doel.

De verantwoordelijkheid voor de keuze

Cassianus spreekt geen expliciet oordeel daarover uit, ofschoon hij zich mogelijk wel het heftigst over de acedia heeft geuit. Augustinus wijzigt door zijn regel de leefsituatie van de monnik, past zich in feite aan de diepere menselijke behoeften aan. Het betekent een socialisering van de ascese en impliceert een relativering van de individuele verantwoordelijkheid van de monnik. Door de acedia enerzijds als hoofdzonde te kenmerken, anderzijds de vrije wil en het inzicht in de daad als criterium te nemen trekt Thomas deze lijn verder door.

Het schuldgevoel

De ledigheid als bron van zonde verwijst naar het moment van crisis, waarin de mogelijkheid van een niet zinvolle keuze zich voordoet. Er lijkt iets van taboe te rusten op het gevoel van verveling en dit kan in samenhang gezien worden met het mogelijk eraan ten grondslag liggende schuldgevoel. Verveling en acedia verwijzen namelijk naar dezelfde wortel: het niet betrokken zijn op wat de mens te boven gaat, waardoor hij terugvalt op zichzelf. Het geeft mogelijk het besef niet geheel op de mogelijkheden van zijn bestaan betrokken te zijn, het leven niet in zijn volle betekenis te beleven, niet zinvol te leven. Deze beleving van gebrek aan zinvolheid zou men een gevoel van zonde kunnen noemen.

De acedia is als woord en begrip uit de huidige samenleving verdwenen. Het zondegevoel heeft een aangrijpingspunt in de verveling zelf en zich waarschijnlijk versterkt onder invloed van de acedia als zonde. Het geen onderscheid maken tussen het vervelingsaspect en de zonde van de negatieve keuze hebben deze beïnvloeding ongetwijfeld in de hand gewerkt.

5.2.3. Het zich herstellen van acedia c.q. verveling

Men heeft een langdurige ervaring met dit verschijnsel en een diversiteit van woorden nodig gehad om min of meer tot de kern van deze problematische geesteshouding door te kunnen dringen. Dit geeft aan, dat de wortel van deze geesteshouding diep in het innerlijk van de mens verscholen ligt en van een hogere ontologische orde is. De acedia openbaart zich dan ook in een stemming die de mens geheel omvat.

Kan men zich deze toestand bewust zijn? Het zich niet bewust zijn van acedia betekent het niet rationeel onderkennen, dat men zich in die toestand bevindt. Dit wijst op een afwezigheid van objectieveerbare tegenstellingen. Men is als het ware erin opgesloten, kan er geen afstand van nemen en haar bijgevolg ook niet onderkennen. Het niet toe zijn aan een rationele analyse van zijn toestand, maakt het verschijnsel acedia tot een bijzonder probleem. Voor het gegeven, dat men zich de acedia c.q. de verveling toch bewust wordt zou het volgende een verklaring kunnen zijn: a. het fundamenteel ontologisch karakter van de acedia en de verveling; b. een oorspronkelijk, onuitroeibaar verlangen naar verbondenheid zowel met het tijdelijke als met het boventijdelijke.

Het zich bewust worden van de acedia of van de verveling is dan de ontdekking dat de betrokkenheid op het diepere, op het boventijdelijke in het bestaan ontbreekt. Na een aanvankelijk gevoel van vervulling binnen het rationele van zijn bestaan, voelt men zich niet werkelijk bevredigd met betrekking tot zijn oorspron-

kelijk en onverdeeld verlangen naar verbondenheid met het bestaan. Door deze ontdekking ontstaat de ontevredenheid als stemming, waardoor men zich de situatie bewust wordt en de rationaliteit in haar onaantastbaarheid wordt bedreigd en mogelijk doorbroken. De bewustwording zou men een crisispunt in het bestaan kunnen noemen, waarin de mens voor de keuze gesteld wordt om ofwel de moeilijke, maar meer bevredigende weg van de diepere betrokkenheid te volgen, ofwel de telkens teleurstellende weg van de meer oppervlakkige verhouding. Deze bewustwording is echter meer dan een rationele bewustwording; zij overstijgt het rationele; zij is existentieel. Zij vraagt als mogelijkheid tot bezinning en keuze een distantie tot het rationele in het bestaan.

Het arbeidsethos

Door de introductie van arbeid als therapie tegen acedia is wel op heel indringende wijze getracht om het ascetische en geestelijke leven in de communiteit in stand te houden. Hij is een middel tegen ledigheid als bron van zonden. Het betekent ook, dat aan de arbeid een functie wordt gegeven, die in haar ongenueerdheid een panacee dreigt te worden tegen religieuze en geestelijke tekortkomingen in het algemeen. Arbeid is dan een vervangingsmiddel voor andere behoeften, die mogelijk schadelijk zijn voor het religieuze leven. De nadruk op arbeid is wel erg groot geweest en blijkbaar niet altijd in zijn eigenlijke bedoeling verstaan. Pas geleidelijk aan is arbeid als een positief aspect in de christelijke ethiek geïntegreerd en kan daardoor - vanuit het beginsel van 'God in alle dingen' - beantwoorden aan de oorspronkelijke religieuze behoefte tot vereniging met God.

Ongetwijfeld heeft het christendom door een overaccentuering van deze beginselen ook schadelijke invloeden op het omgaan met arbeid uitgeoefend, waardoor het leven in schuldeloze rust niet altijd goed verstaan is. De plicht tot scheppende liefde is onder invloed van rationalistisch denken geëvolueerd in een benauwend arbeidsethos. De schaamte voor ledigheid heeft gedreven tot bezigheid; de rust is verworden tot ledigheid en het naarstig vullen daarvan.

5.2.4. Een samenvatting van de belangrijkste gegevens en enkele conclusies

- De interpretatie van het platonisch dualistische principe, dat door Augustinus in christelijke zin in zijn leer is opgenomen, heeft als grondslag van de ascese een enorme invloed op de spirituele beleving van het christendom uitgeoefend.
- In de ascese speelt de polariteitsbeleving, de beleving van innerlijke verdeeldheid door een te sterke nadruk op het rationele, een fundamentele rol. De extreme ascese heeft geleid tot acedia en de arbeid opgeroepen tot herstel van de harmonie.

- Aanvankelijk heeft de acedia betrekking op de monnik en naderhand op alle christenen in hun streven naar vereniging met God, waardoor de acedia doorgedrongen is in de christelijke cultuur. Door onduidelijkheid over verschil en overeenkomst van acedia en verveling zijn waarschijnlijk ethische betekenissen van acedia in de beleving van de verveling als zodanig opgenomen.

- De acedia als gevolg van een vervreemdende ascese leert, dat de poging van de mens om zich te verwerkelijken vraagt om hem passende sociale structuren en daarin o.a. voorbereiding op zijn taak, tijden van bezinning en rust. De geschiedenis van de acedia laat een steeds meer naar harmonie met de medemens strevende levenswijze zien als ideaal. Eigenlijk is het een ontwikkeling naar een levenswijze, die zich waarschijnlijk nauwelijks onderscheidt van het ideale gewone leven. Men ziet hier acedia en verveling elkaar naderen.

- Acedia en verveling berusten fundamenteel op de innerlijke beleving van tweeenheid. Het vervelingsaspect van de acedia kan door een diepe afkeer van het geestelijk goede tot een diepe verveling uitgroeien. De niet vanuit de acedia ontstane diepe verveling, weergegeven in de vraag naar de zin van het leven, verwijst ook naar het gemis van iets wat het leven overstijgt, naar een ideaal. Waarschijnlijk is de gewone diepe verveling in wezen niet anders dan het vervelingsaspect van de acedia in indirecte zin. Bij de verveling is er het gemis aan beleving van zichzelf als deelhebbende aan het boventijdelijke mysterie in zijn streven naar verbondenheid met de wereld, met het bestaan. De leegte van de acedia is het gemis aan beleving van zichzelf als deelhebbend aan het boventijdelijke in zijn streven naar directe vereniging met God.

- De samenhang van de acedia en de verveling verwijst naar de vraag, in hoeverre in ultieme zin het religieuze met het materiële verlangen in harmonische eenheid kan samenvallen. Een mogelijk antwoord daarop is de mystiek, waarin men door ascese en gebed tot die eenheid kan geraken. Met betrekking tot Theresia van Avila zegt Steggink (1984: 200-201) dienaangaande, dat de mens maar op één manier kan liefhebben, ook al is zijn liefde noodzakelijkerwijze dubbelzinnig en draagt zij een verdeeldheid in zich van verlangen en gave, van éros en agapè. En met betrekking tot haar vriendschap met Graciàn: "Die vriendschap is in haar diepe menselijkheid doordrongen van de geest, die openstaat voor een bovenpersoonlijke werkelijkheid; hierin ligt haar mystiek karakter" (ibid. 211).

Het verschijnsel verveling is voorafgaand belicht vanuit een overwegende gerichtheid op het boventijdelijke. Voor een meer volledige benadering zal de verveling vervolgens belicht moeten worden vanuit een gerichtheid, waarin het accent meer op het tijdelijke aspect van het bestaan ligt.

Deel III Het verschijnsel verveling belicht vanuit de filosofie

Inleiding

Zowel het semantisch onderzoek als de belichting van de verveling vanuit de acedia hebben gegevens naar voren gebracht, die naar de kern van de verveling verwijzen. Ten behoeve van een filosofisch onderzoek kunnen de belangrijkste daarvan als volgt samengevat worden.

- De verveling verwijst als leegte naar een verlangen om verbonden te zijn met het materiële, het psychische, het geestelijke, de medemens, God, iets dat buiten de mens ligt. Blijkbaar is de mens zichzelf niet genoeg. Concreet gezegd: verveling is mogelijk doordat de mens om zinvol te kunnen leven de ander, het andere nodig heeft, aan welke behoefte om welke reden dan ook niet is voldaan.
- De werkelijkheid blijkt meer dan het rationeel vatbare. De mens beleeft in en buiten zichzelf een tweeenheid: het rationele en het rationeel overstijgende. Een fundamentele belemmering voor vervulling is het te rationeel omgaan met wat het rationele overstijgt. Het gevoel van belemmerd worden in zijn verlangen naar vervulling roept een onweerstaanbare kracht op om boven dit rationele uit te stijgen.
- In de beschrijvingen van het vervelingsaspect van de acedia, spirituele leegte of droogte, is meer inzicht verkregen in die leegte en in aspecten als crisis, keuze, het zich voorbereiden op een keuze en de verantwoordelijkheid voor de verveling. In strikte zin is de leegte een verlies, een tekort in relatie met de ander, het andere, waardoor men niet bevestigd wordt als een zelf. Er ontstaat daardoor een tekort aan zelfgevoel, een vervreemding van zichzelf.
- De poging om aan de verveling te ontkomen, ofwel in positieve zin uitgedrukt: de poging om tot een zinvol leven te komen laat een ontwikkeling zien, die zich beweegt naar een harmonische omgang met mensen en met de wereld.

In het filosofische deel van deze studie zal getracht worden deze psychologische en religieuze ervaringen te doordenken naar hun filosofische achtergrond. Als voorbereiding op teksten van de filosofen Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger worden enkele aspecten vooraf toegelicht.

A Het verlangen naar vervulling

Verveling als onvervuldheid staat in onmiddellijk verband met het menselijk streefleven. Verlangen blijkt naar zijn oorsprong inhoudelijk nauw verwant met verveling. Als transitief werkwoord betekent 'verlangen' in het Middelnederlands

vooral het lang duren van de tijd; het is een uitstaan naar het komende en het mogelijke. Deze betekenis verwijst naar een uitstellen, een verschuiven naar later. Men vindt het uitgedrukt in 'Het liedje van verlangen zingen'. De bereidheid tot deze in het verlangen uitgedrukte houding wijst erop dat het om waarden gaat, die voor betrokkene van grote betekenis zijn en mogelijk nooit geheel vervuld zullen worden. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat het als intransitief werkwoord 'zich vervelen' kan betekenen. In het verlengde van deze betekenis drukt het verlangen een diepgewortelde begeerte uit, waarbij men in het uitstel langdurig datgene beleeft, waarnaar men verlangt (Vedder, 1985: 465-466).

Verlangen kan omschreven worden als een beginsel, dat niet genoeg heeft aan het heden. Het is een voortstuwende kracht, die de mens boven zichzelf als handelend, denkend en voelend wezen doet uitstijgen. Het verlangen staat uit naar toekomst en wordt ervaren als een neiging of drang, die gericht is op iets, dat zelf nog afwezig is. Het is een structuur in de mens, die door een onstuitbare produktie van wensen iedere gerealiseerde wens ondermijnt en oplost.

In formele zin wordt het verlangen gekenmerkt door een 'ontbreken', een 'niet-zijn' waardoor de beweging van het verlangen opgewekt wordt of waarmee het gepaard gaat. In het verlangen ligt de wens tot verbondenheid als mogelijkheid met iets dat buiten de mens zelf ligt, dat hem te boven gaat, naar iets dat hij nog niet is of heeft, naar zijn mogelijk zijn. Anderzijds kan het verlangen gezien worden als een positieve structuur, in die zin dat het op zichzelf selectief is in zijn streven. Daardoor draagt het bij tot de verwerkelijking van de mogelijkheden van de mens, zozeer dat men kan zeggen, dat iets goed is omdat men er naar streeft. Vervulling houdt vereniging in met de ander c.q. het andere, opheffing van een tekort. Onvervuld zijn is slechts mogelijk door een verlangen naar iets, dat niet tot vervulling heeft geleid. Dit onvervuld-zijn is de verveling. Verveling blijkt slechts mogelijk in de context van wat als verlangen kan worden begrepen en de onmogelijkheid van de vervulling daarvan. Er is blijkbaar een verlangen mogelijk, dat niet tot vervulling leidt en geen antwoord krijgt op het wezenlijke in de vraag, die in dat verlangen is opgesloten. Dit verlangen staat aan de basis van de verveling. Het roept de vraag op, welk dat verlangen is. Het roept nog meer de vraag op welk verlangen tot een eigenlijke vervulling leidt, ofwel de vraag wat het verlangen eigenlijk is. Als men wil weten waar de mens eigenlijk naar vraagt, wat de eigenlijke betekenis van de vervulling voor de mens dient te zijn, dan is het wellicht mogelijk het verlangen naar zijn wezen dichter te benaderen.

Vervulling heeft de betekenis van vol gemaakt zijn, van verzadiging en verwijst daarin naar leegte, naar het verschijnsel verveling (Verwijs-Verdam, IX: 1929). Vervulling verwijst ook naar het gevoel dat erdoor bewerkstelligd is, naar dat van bevrediging. De oorspronkelijke betekenis daarvan is: in een bepaald omheind gebied de vrede (= overeenstemming: ibid. IX: 1929) aanzeggen, tot rust brengen

(ibid. I, 1985). Vervulling c.q. bevrediging verwijst blijkbaar naar bevrijding, naar vrede met zichzelf en anderen, rusten in het meer omvattende, het hogere, het transcendente. Het verlangen in diepere zin is dan verbonden met de transcenderende beweging naar het hogere. Onder invloed van Augustinus wordt dit transcenderen in de christelijke theologie gezien als een transcenderen naar God, waardoor het een religieus aspect is geworden in de christelijke levenshouding (Vedder, 1983: 02, 03).

B Existentieel dualisme. Het rationele en wat het rationele overstijgt

Het religieus bewustzijn van de tweeëenheid - het leven vanuit het 'in de wereld zijn', tegelijk het zich verbonden weten met het boventijdelijke en daarmee nauwer verbonden willen zijn - blijkt de diepere grond voor de ascese. Die kan beschouwd worden als een poging om het leven zin te geven, de verveling te overwinnen. Op deze problematiek in het menselijk bestaan, die men in onderscheid met de religieuze ervaring van de tweeëenheid het existentieel dualisme kan noemen, richten eerder genoemde filosofen: Schopenhauer, Kierkegaard en Nietzsche impliciet hun aandacht. Ze zien verveling als een dominerend levensaspect. Hun filosofisch denken is waarschijnlijk geïnspireerd door het verlangen zich van dit levensbelastende gevoel te bevrijden. Zij houden zich dan ook niet zozeer bezig met de vraag, wat verveling eigenlijk is, als wel hoe eraan te ontkomen. Hun filosofieën zijn daartoe evenzovele pogingen. Zij willen op fundamentele wijze klaarheid verschaffen over de mogelijkheid tot hun wezenlijke zelf, tot hun diepste en pure zijn door te dringen. Op deze wijze trachten zij tot die verhouding tot zichzelf en de wereld te komen, waardoor zij aan de verveling als 'het lijden aan de wereld' kunnen ontkomen. Zij trachten - in het besef meer te zijn dan een onderschikkend object, dat opgaat in de wereld - in hun verlangen naar zelfverwerkelijking door zelfoverstijging tegenstellingen in zichzelf en met hun wereld te overwinnen in hun verlangen tot de wereld te behoren en tevens er bovenuit te willen stijgen. Zij trachten daartoe het individu te bevrijden van wat zijn creativiteit belemmert en de persoonlijkheid te versterken. Schopenhauer streeft naar bevrijding door het primaat van de wil. Hij wil de hartstocht bevrijden van de beperkende moraal. Nietzsche ziet de bevrijding primair in zijn filosofie van de 'wil tot macht'; Kierkegaard tracht aan te tonen, dat de ontwikkeling van de individualiteit kan leiden tot aanvaarding van menselijke beperktheid en geloof in God, waardoor men in principe van de verveling verlost is.

Bij Heidegger is de benadering van het verschijnsel verveling ook voortgekomen uit de vraag naar de verhouding mens-wereld, maar primair gericht op het 'zijn in de wereld' als zodanig en toegespitst op de fundamentele vraag naar de grondbegrippen van de metafysica: wereld, eindigheid en eenzaamheid. Voor de analyse

van deze grondbegrippen acht hij een daarbij behorende stemming onmisbaar. Daarbij stoot hij op verveling, die als stemming de problematische verhouding mens-wereld weergeeft. De kern daarvan is de verhouding van het zijnde tot zijn zijn. Zij heeft ook tot dat punt geleid, waarin het filosofisch dualisme bloot komt te liggen. Dit dualisme openbaart zich in alle scherpste in de 'Gelassenheit' (1979), het openstaan voor het diepste zelf, voor de eigen oorspronkelijke mogelijkheden. Het is een ontvankelijkheid voor het leven als gebeuren, waarin het zijn van het 'Dasein' zich kan realiseren. In strikte zin zou de 'Gelassenheit', die als stemming de openheid naar zichzelf en naar de wereld weergeeft, de verveling in haar diepste zin onmogelijk maken. Het is door dit voor het verschijnsel verveling fundamentele gegeven, dat het begrip 'Gelassenheit' aandacht vraagt.

De achterliggende filosofische vraag naar wat verveling is, is uiteindelijk de vraag naar de fundamentele betrokkenheid van de mens - als tot de wereld behorend - tot die wereld. Daarin ligt de vraag opgesloten naar wat deze fundamentele betrokkenheid inhoudt: is men aan die wereld onverbiddelijk overgeleverd, ofwel kan men tevens daaraan ontstijgen, zodat men zich niet geheel tot die wereld beperkt, zich niet eraan overgeleverd voelt.

C Verveling als onvervuldheid; de leegte als zodanig

Wat is die leegte eigenlijk? Waarnaar verwijzen de crisis en de keuze? Reeds is opgemerkt dat Schopenhauer en Nietzsche zich nadrukkelijk hebben gericht op de analyse van het leven van de mens in verhouding tot zijn wereld, waardoor de verveling in hun werken een rijke plaats heeft gekregen. Schopenhauer beschrijft niet zozeer de leegte als individuele beleving, maar als een algemeen gegeven in het bestaan. Nietzsche toont haar als een cultureel gegeven. Zij geven meer reliëf aan de verveling als gevolg van een te rationele levenshouding. Door hun filosofische benadering van het leven als zodanig is vooral het onderscheid tussen de termen tweeënheden, dualisme en monisme in hun betekenis voor de verveling verduidelijkt. Het verschijnsel verveling zelf is echter door hen niet expliciet in filosofische zin aan een analyse onderworpen. Kierkegaard karakteriseert haar als een algemeen gegeven bij gebrek aan individuele kwaliteit en geloof. Zijn psychologische benadering van de verveling is echter van grote betekenis voor de filosofische benadering van de verveling door Heidegger.

De vraag is nu, wat Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger kunnen bijdragen tot een betere omgang met zichzelf en de ander, het andere, verstaan als dialogisch proces dat berust op intersubjectiviteit. In hoeverre wordt deze door hen behandeld? Door de onderscheiden wijzen waarop ieder van hen de verveling als breekpunt in het leven bespreekt, verschaffen zij met betrekking hiertoe waar-schijnlijk belangrijke gegevens. Deze informatie in samenhang met de kennis van

het dialogisch proces zoals dit in de historische schets van de ontwikkeling van de spiritualiteit (*acedia*) is besproken, zou kunnen bijdragen aan een verdere ontwikkeling van het inzicht in de problematiek: hoe om te gaan met de werkelijkheid van het bestaan.

1. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

1.1. Zijn filosofie en het verschijnsel verveling

Het belangrijke van zijn filosofie voor het verschijnsel verveling is zijn uitgangspunt: het primaat van de wil op basis van het natuurlijke behoeftegevoel, waardoor het streven in zijn leven een dominerende plaats inneemt (Band I, 1973: § 57). Willen en streven bepalen als een onlesbare dorst het wezen en handelen van de mens. De basis van dit willen zijn de algemeen menselijke behoeften, die om bevrediging vragen. Tot die behoeften behoren ook de fysieke en psychisch-geestelijke noden, waarin de mens kan verkeren. Indien in dergelijke situaties de behoeften vervuld zijn ontstaat er wel een toestand van bevrediging, waarin de behoefte en het lijden daaraan opgeheven zijn, maar onmiddellijk kondigt zich dan de verveling aan, omdat de wil als het wezen van de mens zich onophoudelijk blijft aandienen. In de wil zich te objectiveren, zal deze zich een nieuw streefdoel willen ontwerpen, waardoor het rusteloos en lijdend zoeken een nieuwe steeds terugkerende fase ingaat.

Ontbreekt het iemand aan wilsobjecten, waarop hij zijn aandacht en bezigheid bevredigend kan richten om dit lijden te verdrijven, dan overvalt hem verschrikkelijke leegte en verveling. Zijn leven beweegt zich daardoor voortdurend tussen pijn en verveling (ibid. § 57: 428, § 57-58). Lichamelijk lijden en verveling zijn de fundamentele complementaire gegevens van het leven. Dit heeft tot consequentie, dat Schopenhauer dit leven - als rechtstreeks hieruit voortvloeiend - positief noemt, terwijl hij alle bevrediging of wat men in het algemeen geluk noemt als het negatieve aspect in het leven beschouwt. Om dezelfde reden is ook het geluk van het bezit een negatief aspect van het leven; pas nadat men het verliest, ervaart men de waarde; het ontberen is positief. "Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie *positiv*. Es ist nicht eine ursprüngliche und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern musz immer die Befriedigung eines Wunsches sein". En: "Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel d.h. der Schmerz". Als het "sich unmittelbar Ankündigende" is dit lijden "das Positive" (ibid. § 58: 438). De vraag is nu, hoe Schopenhauer deze ingrijpende stellingname vervolgens filosofisch verantwoordt.

1.1.1. 'Die Welt als Wille und Vorstellung'

Dit hoofdwerk van Schopenhauer, dat in 1818 verschijnt, bevat zijn filosofische principes. Later werk als bijvoorbeeld *Parerga und Paralipomena* (1851) kan worden beschouwd als uitwerking van en aanvulling op deze principes. De filosofische basis van *Die Welt als Wille und Vorstellung* vertoont verwantschap met Kants kenkritische opvattingen. Evenals Kant onderschrijft Schopenhauer dat alle dingen ons slechts als verschijnselen bekend zijn. Dit drukt hij uit in het titeldeel *Die Welt als Vorstellung*. Vervolgens onderscheidt hij evenals Kant 'verschijning' en 'Ding an sich'. In afwijking met Kants meer omvattende redenering omtrent het wezen van de verschijnselen, past hij een categorie toe, die Kant eigenlijk alleen geldig acht binnen het gebied der verschijnselen. Deze categorie is het causaliteitsbeginsel. Schopenhauer verbreedt dit beginsel, waarmee het denken de zintuiglijke gegevens tot eenheid brengt, tot een alomvattende 'Satz von zureichende Grunde'. Het is die grondvorm, waartoe alle andere categorieën van Kant kunnen worden herleid: "Nichts ist ohne Grund, warum es sei und nicht vielmehr nicht sei" (Band III, 1968: § 5, 15). Het verwoordt zijn filosofisch uitgangspunt, doordat het aansluit bij zijn principe, dat men tot een onmiddellijke kennis van het wezen van iets kan komen door te luisteren naar de uiterlijke en innerlijke ervaring, naar ons zelf als voornaamste kennisbron.

Dit uitgangspunt brengt hem tot de stelling dat aan het individu zijn lichaam niet alleen gegeven is als verschijnsel, als voorstelling, maar allereerst als wil. Het lichaam is de in ruimte en tijd geobjectiveerde wil. De lichamelijke handeling is dan de geobjectiveerde, aanschouwelijk geworden wilsgedaan. "Der Mensch als die vollkommenste Objectivation jenes Willens, ist ...konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch" (Band I, 1973: 428). Dat de mens in zijn diepste wezen eigenlijk wil is, acht hij de meest onmiddellijke kennis, die uit het individuele bestaan kan worden afgeleid en als zodanig de eigenlijke wijsgerige waarheid (Van Nierop, 1987/1988: 101; Störig II, 1986: 172-174). Deze wil echter moet niet gezien worden als een op een bepaalde persoon afgestemd iets, maar als iets dat daar bovenuit stijgt en een universeel karakter heeft. Het is een drijvende en inspirerende kracht, een nooit eindigende en als zodanig door niets beperkte drang, die opstijgt vanuit het onbewuste naar het bewuste. Als 'Ding an sich' is de wil in de individuele zin redeloos en geeft als zodanig aan het individuele leven geen doel, waardoor dit leven in principe bij voorbaat in zichzelf verdeeld, leeg en onbevredigend is (Band I, 1973: 380).

- Het primaat van de wil impliceert de onderschikking van de rede daaraan. Dat roept de verveling verborgen of manifest als het ware onweerstaanbaar op, omdat het de mogelijkheid tot aan- en inpassing aan de situatie beperkt. Soms lijkt het verstand de beslissing tot een bepaald gedrag te nemen. In feite ligt de gedragskeuze vooraf vast, doordat het zwaarstwegende motief voor het gedrag doorslaggevend blijkt te zijn. Men is overgeleverd aan het lot van het nu eenmaal zo-zijn. Er dreigen voortdurend conflicten tussen de door de behoeften ontstane strevingen en de niet daaraan beantwoordende situatie. De verveling is niet meer incidenteel maar structureel. Schopenhauer zelf geeft concreet aan, dat uit het primaat van de wil onherroepelijk de verveling zich bij herhaling aandient, aangezien de mens als individu de meest gedifferentieerde en volkomen objectivering van die wil is en bijgevolg ook het meest behoeftige van alle wezens: "... er ist Konkrement von tausend Bedürfnissen" (Band I, 1973: § 57, 428). Hij zal in zijn wil tot leven - of volgens Schopenhauer het niet willen sterven (ibid. § 57, 429) - enorm veel moeten doen om zijn behoeften te kunnen bevredigen en verveling te voorkomen.

- Het gedrag is individualistisch gedetermineerd, zodat ook in dat opzicht aan het lijden en de verveling niet alsnog ontkomen kan worden. Niemand kan buiten zijn individualiteit treden. De mate van zijn mogelijk geluk is door zijn individualiteit vooraf bepaald. De mogelijkheid tot gelukservaring is dus afhankelijk van de kwaliteit van de individualiteit, van wat men is. Dat voor ons geluk en genot het subjectieve onvergelykelyk wezenlijker is dan het objectieve, wordt in alles bevestigd, wat hij o.a. aangeeft met het voorbeeld dat een gezonde bedelaar gelukkiger is dan een zieke koning (Band IV, 1968: 379-381).

- Door het primair gericht zijn op eigen behoeftevervulling is de mens principieel altijd in strijd met het eigenbelang van de ander en wordt het gedrag omwille van het zelf van de ander - het sociale - onmogelijk. Er kan hoogstens sprake zijn van een toevallig samengaan van het eigenbelang met dat van de ander. Een voorbeeld daarvan vindt men in Schopenhauers verhandeling over het gevoelen van medelijden, dat in principe in tegenspraak is met zijn individualisme. Het veronderstelt immers een wijze van samen-zijn. Deze principiële overschrijding van het individualisme herleidt hij echter tot een nastreven van een uiteindelijk eigenbelang. Ook situaties, die men min of meer de infrastructuur van het sociale leven zou kunnen noemen, als het zoeken van gezelschap en het beoefenen van het kaartspel, plaatst hij in het kader van het egoïsme, namelijk om de leegte van het leven te vullen. Het komt alles voort uit het antagonisme van pijn en verveling. Het leven als samenleving heeft in ethisch opzicht niets goeds te bieden. Doordat Schopenhauer de wil zelf als het kwade beschouwt, is ook zijn moralistische leer in wezen pessimistisch (Pott, 1988: 50-52). Het is een consequentie van zijn

filosofie, dat in het algemeen de mens veroordeeld is tot eenzaamheid of tot wat men een sociale verveling zou kunnen noemen. Hij zegt dan ook, dat het daarom een hoofdstudie voor de jeugd zou moeten zijn om de eenzaamheid te leren verdragen (ibid. 503).

- "Innerlijke leegte is de ware bron van verveling. Vanuit deze leegte ontspringt de zucht naar gezelschap" (Band IV, 1968: 393). Mensen met geestelijke armoede zoeken gezelschap en bijvoorbeeld verstrooiing in het kaartspel. Daarbij merkt Schopenhauer denigrerend op: "Omdat ze namelijk geen gedachten uit te wisselen hebben, wisselen ze kaarten uit ..." (ibid. 396), welke opmerking doet denken aan de huidige bezigheid van het kijken naar televisieprogramma's. Bij de geestrijke mens onderkent hij echter een verhoogde gevoeligheid voor mogelijkheden tot activiteiten, een sterkere wil en de hartstocht als wortel, waardoor deze meer opgewassen is tegen pijn en verveling. Hij zal daardoor streven naar een rustig leven en bij grote geestelijke rijkdom zelfs naar eenzaamheid. Van anderen moet men immers niet veel verwachten, terwijl uiteindelijk immers toch eenieder alleen is (ibid. 394, 392-397).

- Door het primaat van de wil en zijn eindeloos functioneren in het objectiveren van de wereld is het leven volkomen 'diesseitig'. Het enige transcendente dat Schopenhauer erkent is de wil en deze wil bewerkstelligt slechts lijden en verveling. Vandaar dat men dan ook kan spreken van een metafysisch pessimisme. Van het godsdienstig leven dat hij aantreft zegt hij, dat dit illusies schept en slechts dient als mogelijkheid om de aandacht af te leiden van het eigenlijke leven dat lijden is. Hij toont zich in zijn filosofie atheïstisch (Band I, 1973: 443). Schopenhauers verveling is door haar eindeloze worteling wezenlijk een altijd aanwezige diepe verveling.

1.1.2. Schopenhauers filosofie van de verlossing

Ofschoon Schopenhauer telkens vaststelt dat men overgeleverd is aan de wil en in het algemeen niet kan komen tot die objectivering, welke tot werkelijke en langdurige bevrediging leidt, waardoor men nauwelijks aan het lijden en de verveling kan ontkomen, kan hij niet geheel ontkennen dat sommige mensen in zekere mate een bevredigend leven leiden.

De individuele onveranderlijkheid impliceert niet dat alle individuen aan elkaar gelijk zijn en dat elk individu in een bepaalde situatie op dezelfde wijze handelt. Dit verschil in individueel gedrag wordt bepaald, doordat elke situatie, waarin men zich bevindt, bestaat uit een subject - de persoon zelf - en een object, het milieu. De zich van anderen onderscheidende aangeboren aanleg, die onveranderlijk is, is het subjectieve; de omstandigheden van het milieu, het veranderlijke is het objectieve. Op grond van de wil en de daarbij betrokken individuele kwaliteiten

van de mens - die in wezen het gedrag bepalen - komt hij tot een indeling van drie extreme situaties, die een mogelijkheid geven om aan lijden en verveling min of meer te ontkomen.

a Het optimaal doen functioneren van de wil zodat belemmering van vervulling zich relatief weinig zal voordoen. Optimaal functioneren houdt in dat de gerichtheid, de kwaliteit van de individualiteit dient aan te sluiten bij de macht van de wil. Deze groeit dan uit tot wat hij het 'machtige willen' noemt, waardoor betrokkene de leefsituatie zodanig beheerst, dat onvervuldheid en dus verveling uitblijft. Uiteraard is daarvoor wel rijkdom aan geest nodig.

b Een andere belangrijke mogelijkheid is de kunst. Deze berust op het beginsel van de idee ontleend aan Plato's ideeënleer. Het idee is het meest oorspronkelijke ontwerp van een object. Via de ideeën objectiveert zich de wil in de individuen. Nu is het typische van de kunst, dat zij de weergave is van voorstellingen, die ontheven zijn van het principe iets bepaalds uit te drukken, waardoor het bedoelde van het voorgestelde niet gebonden is aan vormen van ruimte en tijd en dus ook niet aan de 'Satz vom zureichenden Grunde'. Het is de meest oorspronkelijke weergave van de idee. In dit kennen is de individualiteit van het kunstwerk als zodanig niet in het geding, zodat dit kennen door de mens niet door middel van zijn individualiteit kan plaats hebben. De mens moet een zuiver object van het kennen worden om het boven-individuele object te kunnen kennen. In dit zuivere kennen, waarin de mens zich losmaakt van zijn individualiteit, zullen zich uiteraard behoeften en verveling niet aandienen.

Het zichzelf losmaken van zijn individualiteit betekent een zichzelf in de aanschouwing van het kunstwerk reduceren tot dat gezuiverde willen, waardoor herkennen van en een samenvallen met het idee van het kunstwerk tot stand komt. Het kennen komt via het esthetische boven zijn individualiteit uit. Deze boven-individuele ontmoeting is tijdelijk van aard. Evenals in de wetenschap is het blijkbaar in de kunstbeschouwing mogelijk om tot een kennis te komen, die tijd en ruimte te boven gaat, met dit onderscheid, dat de wetenschap dit slechts bereikt door onderzoeksarbeid, terwijl de kunst dit bereikt door aanschouwing van het eeuwige in het verschijnsel, het idee (Van Nierop, 1987/88: 99-104). Deze stelling doet denken aan de mystiek en de problematiek van het onderscheid van kennis tussen mystieke en wetenschappelijk theologie (Steggink, 1985: 41).

c. Er is in fundamentele zin aan de verveling te ontkomen, door aan de wil de basis van het willen te ontnemen, door de zich aandienende behoeften niet of niet geheel te bevredigen, waardoor deze als het ware min of meer tot zwijgen gebracht worden. Daardoor wordt in overeenkomstige zin aan de wil de basis tot objectivering ontnomen. Vooral beheersing van de geslachts- en voedingsdrift, die kuisheid en matigheid bewerkstelligen, komen daarvoor in aanmerking, omdat deze een veelvuldige en intense invloed op het willen uitoefenen. Door de behoeften terug

te dringen, komt men dichterbij de idee van het zuivere willen. Het ontvluchten van verveling betekent het ontvluchten van de wereld, het inoefenen van de ascese. Ook hier is sprake van reductie van individualiteit, maar nu door inzicht in het toekomstige van het wereldse in het algemeen. Het grijpt dus dieper en omvatter in de individualiteit. Het is dan ook geen momentane, maar een als levenshouding permanente bevrijding.

1.2. Enkele samenvattende conclusies

- Schopenhauer is wellicht de eerste, die een poging heeft gedaan om zijn diep doorleefd gevoel van onbehagen door lijden en verveling in een systematisch filosofisch kader te plaatsen. Het is echter moeilijk daarin een bevredigend sluitende filosofische gedachtengang te ontdekken. Leer en leven blijken in zijn filosofische beschouwingen op gespannen voet met elkaar te staan, waardoor hij tot bezwaarlijk te aanvaarden stellingen komt, wellicht daardoor zich te buiten gaat aan herhaaldelijk en uitvoerig toetsen van zijn beweringen aan situaties, die veelal ontleend zijn aan het dagelijks leven. De weergave en selectie van deze situaties onderstrepen bovendien zijn pessimistische kijk op het leven, waardoor deze krampachtige 'bewijsvoering' ondergeschikt wordt gemaakt aan zijn filosofie. Naar de kern samengevat kan men zeggen, dat zijn hele filosofie zich beweegt in het spanningsveld van aprioristische en empirische uitspraken (zie ook Doorman, 1987/88: 109). Het verschijnsel verveling is in zijn filosofie zo uitdrukkelijk aan de orde gekomen, dat het daardoor uit de sfeer van verborgenheid en taboe getreden is.

- Het zich willen objectiveren van de wil is bij Schopenhauer de vervulling van de leegte. Het veronderstelt een vormgeving aan het gewilde: een bezitten of beheersen, waardoor het verlangen, de wil niet meer gevoed wordt en de verveling zich aandient. Door het negeren van het bovenpersoonlijke dualisme wordt hij nu geconfronteerd met het onstilbare tekort in de naturalistische sfeer. Het primaat van de wil is de grondoorzaak van het dualisme, de tweedracht in de mens zelf en in zijn omgang met de wereld. Door deze verschuiving heeft hij de mens - althans theoretisch - veroordeeld tot een rusteloos leven, met een op de achtergrond steeds dreigende verveling, waaraan hij slechts kan ontkomen door beleving van kunst en ascese.

De combinatie van de blinde drang van de wil en het gedetermineerd-zijn zijn cruciaal voor de verveling. Het 'ik-wil', het zelf vormgeven aan het handelen ontbreekt. Het handelen overkomt de mens als het ware. Het gevoel voor het vrije, dat de mens in zijn handelen kan ervaren en beleven aanvaardt Schopenhauer niet. De voldoening het meest wezenlijke in de mens vervuld te hebben, de beleving van zijn vrij-zijn, ontbreekt in zijn filosofie. Deze ervaring in hemzelf is waar-

schijnlijk de grond van zijn pessimisme. Het willen, in de zin van boven zichzelf uitstijgen, is door het gedetermineerd zijn niet tot transcenderen in staat, omdat de voorwaarde van transcenderen: het zelf-zijn, daarin ontbreekt. Het onderscheidt zich van het verlangen, waarin de mens boven zichzelf als handelend, denkend en voelend wezen uitstijgt.

- Door het gedrag van de mens als het ware door te lichten vanuit het 'machtige' willen, heeft Schopenhauer het driftleven c.q. het onbewuste meer zichtbaar gemaakt en het belang van het driftleven met betrekking tot het verschijnsel verveling scherper in het bewustzijn van de mens gebracht.

- Schopenhauers ethiek van het egoïsme overstijgt het strikt individuele, doordat het egoïsme waarbinnen het medelijden functioneert het participeren in de ander in beginsel veronderstelt.

De omgang met de medemens heeft bij hem echter een van spiritualiteit ontdane betekenis. In zijn naturalisme ontbreekt de onderkenning van een behoefte, die de door hem aangeduide behoeften overstijgt. Het leven blijkt echter sterker dan zijn filosofie, zodat de innerlijke tegenstrijdigheid, waaraan zijn naturalisme en monisme lijden, eigenlijk een pleidooi is voor aanvaarding van wat men het metafysische zou kunnen noemen.

- Schopenhauers pogingen om aan de verveling te ontkomen zijn eigenlijk niet anders dan zeer concrete aanwijzingen binnen het natuurlijke, monistische bestaan om belemmeringen in bevrediging te voorkomen. Het zijn geen pogingen om door diep indringende zelfinkeer zich te kunnen inpassen in een situatie, om daarin mogelijk zich te realiseren. Het principe van de bepaaldheid der individualiteit maakt dit onmogelijk. De oplossing wordt gezocht in het natuurlijke vlak. In deze houding sluit men zich af voor het diepere in de mens. Zo komt men niet tot die crisis, welke toegang geeft tot wat Schopenhauer de zuivere wil noemt. De enige mogelijkheid aan het steeds weer terugkerende lijden en de verveling te ontkomen is zich te onttrekken aan de objectivering van de wil, aan de concrete werkelijkheid. Schopenhauer beschouwt ascese als het opzettelijk doden van de eigen wil (Band II, 1973, hfdst. 48: 785). Hoe men de verhouding tussen deze eigen wil en de oorspronkelijke wil moet zien, is echter niet duidelijk. Maar men kan er moeilijk iets anders uit afleiden, dan dat deze wil ten opzichte van de oorspronkelijke wil als blinde drang, als 'Ding an sich' van een hogere orde is, ontologisch dieper en oorspronkelijker, aan het gedetermineerd-zijn onttrokken.

- De ascese volgens Schopenhauer moet onderscheiden worden van die van de monnik, die primair beoogt de inoefening van deugden in functie van zijn gerichtheid op God. De ascese volgens Schopenhauer doet denken aan het streven naar een psychische gesteltenis, waarin en waardoor men niet werkelijk los komt van zijn dominerend op de wereld gericht zijn, waardoor men zich niet werkelijk bevrijdt van die dominerende wil en dus ook niet van de verveling. Het leidt tot

verdringing van de driften, omdat het nee zeggen tegen de wil niet omwille van iets hogers is, maar om het distantie nemen van de wil zonder meer. De bereikte toestand is dan slechts het Niets, waarin zowel lijden als geluk ontbreken. Het is een 'diesseitig' motief, beperkt in diepte en inhoud. Het lichamelijke wordt beheerst, er komt energie vrij voor het geestelijke, maar dit geestelijke heeft geen object, omdat buiten het wereldse van Schopenhauer niets is, waarop men zich kan richten. De gedachte dringt zich op, dat juist in deze toestand de verveling zich op geestelijk niveau intens in haar fundamenteel karakter doet gevoelen.

- In zijn pleidooi voor de ascetische houding heeft hij de noodzaak tot aanvaarding van deze dualiteit in het leven op negatieve wijze impliciet aangetoond. Zijn krampachtige pogingen om binnen het natuurlijke van de mens te blijven, blijken hem niet ertoe te brengen om binnen het filosofische openingen te zoeken naar mogelijkheden om dieper door te dringen tot dat wat hij de zuivere wil noemt.

- De verveling als filosofisch object van studie is door Schopenhauer niet diepgravend belicht. Zijn pogingen om de mens van verveling te bevrijden brengen wel verheldering in deze problematiek. Zijn filosofie stelt voor de vraag of slechts het boven-individueel participeren aan de schepping de mens van zijn verveling kan bevrijden.

2. Sören Kierkegaard (1813-1855)

2.1. Zijn filosofie en het verschijnsel verveling

In het filosofisch denken van Kierkegaard zijn twee dominerende gedachten te onderkennen:

- I De noodzaak voor het individu⁴ zich los te maken van de massa als voorwaarde om zichzelf te worden, om tot werkelijk bestaan te komen en om
- II vervolgens van daaruit ontvankelijk te worden voor het geloof, om mogelijk tot een persoonlijke verhouding met God te komen.

Kierkegaard stelt het individu centraal. Daarin verzet hij zich tegen de dreiging van de verwording van de mens tot massamens, tot een 'men' door het verlies van dat typische, wat zijn individualiteit kenmerkt, waardoor hij ook niet zijn sociabiliteit kan realiseren. Naar zijn overtuiging dient de mens primair in de mogelijkheid gesteld te worden om zijn persoonlijkheid te ontwikkelen. Om echter als persoonlijkheid tot ontwikkeling te kunnen komen, heeft hij behoefte aan harmonie in de lichamelijke en psychische sfeer, omdat eerst daaruit een gezonde

⁴ Met de term 'individu' bedoelt Kierkegaard iemand, die de mogelijkheid in zich heeft in de samenleving te integreren (zie ook: F. de Lange, 1989: 30-31).

geest kan voortkomen. Naarmate de mens de gedragsnorm van zijn omgeving onvoldoende kritisch tot zijn eigen norm maakt, dreigt hij op te gaan in de anonieme ander, in de massa. Hij dient zich daarom zodanig daarvan terug te trekken, dat hij niet belemmerd wordt met zichzelf in dialoog te gaan. Zijn filosofie is erop gericht de mens van deze afhankelijkheid te bevrijden, zijn uniciteit, zijn individualiteit tot ontwikkeling te laten komen, hem tot een waar zelfbewustzijn, tot geloof in zichzelf te brengen, zichzelf te doen hervinden.

De consequenties van voorgaande filosofische gedachten zijn door Kierkegaard uitgewerkt in de schets van een geestelijke ontwikkeling binnen een ethisch-antropologisch kader, waarin hij het esthetische, ethische en religieuze stadium onderscheidt. Verveling krijgt daarin zowel expliciet als impliciet aandacht. Ze wordt vooral aangetroffen in het esthetische stadium, waar de verveling - als een der hoofdaspecten van wat hij geesteloosheid noemt (Scholtens, 1979: 69 e.v.) - voortdurend ofwel verborgen ofwel manifest aanwezig is bij de oppervlakkig levende mens. Hij mist het wezenlijk zelfbepalende en laat zich te veel leiden door de behoefte aan lustbeleving. In de overgangssituaties van de stadia doet de verveling zich bovendien kennen in een bijzonder hevige vorm, de crisissituatie. Over het geheel genomen komen de woorden verveling, vervelen, enz. als zodanig in zijn werken niet opmerkelijk veel voor. In het fragment van 'De Wisselbouw' van *Entweder / Oder I* (1956) daarentegen echter ongeveer 20 maal. Maar als wezenlijke component van verschijnselen als angst en vertwijfeling, die veelvuldig in zijn werken aan de orde komen, dringt zich de aanwezigheid van verveling voortdurend op.

2.1.1 De ontwikkeling van de individualiteit

Kierkegaard gaat uit van het gegeven dat de mens te maken heeft met hem eigen zijnde levensvoorwaarden. Deze manifesteren zich in hun specifieke functies als mogelijke tegenstellingen zoals: innerlijk-uiterlijk, gevoel-verstand, lichaam-psyche, die hij in een positief kritische geest tegemoet dient te treden. Zolang hij dit niet doet, zal hij moeilijk tot een werkelijk eigen mening kunnen komen. Het is de ware levenskunst om dergelijke tegenstellingen in harmonie met elkaar te doen samengaan zonder ze in hun eigenheid geweld aan te doen. Omwille van het respecteren van deze eigenheid heeft Kierkegaard bezwaar tegen het hegeliaanse begrip synthese, dat een te vanzelfsprekend en te soepel inpassen van het tegengestelde zou suggereren. Het zou de indruk wekken dat deze tegengestelden in een eenheid zouden opgaan en in hun oorspronkelijk bestaan, als het ware in wezen, opgeheven zouden zijn. In werkelijkheid zijn ze echter in hun oorspronkelijke

tegengesteldheid onoplosbaar en doen zich voortdurend latent of manifest gelden (Scholtens, 1979: 36).

Deze opvattingen komen voort uit een diep religieus bewustzijn. In ruime zin verstaat Kierkegaard hieronder: het antropologisch gegeven, dat men zich bewust is van de mogelijkheid om zichzelf te realiseren, maar ook dat deze slechts voltrokken kan worden in een bestaan, dat in de diepste zin dualistisch is. Het wordt voortdurend bedreigd door disharmonie en twijfel. Er moeten keuzen gedaan worden, waarin zich onzekerheid, angst en eenzaamheid voordoen. In deze existentiële strijd tracht men tenslotte tot God te komen (Scholtens, 1979: 32).

In dit 'tracht tot God te komen' ligt zijn overtuiging ten grondslag, dat het geloof buiten de geschiedenis staat als uitgangspunt voor eeuwig bewustzijn, dat de mens in zijn historiciteit bijgevolg buiten het geloof staat en dit geloof alleen door God geschonken kan worden. Hij wijst dan ook de ideaal-historische richting (neoplatonisme en rationalisme) en de dialectisch-systematische richting (hegelianisme) af, die ervan uitgaan, dat de mens het geloof potentieel in zich draagt. Volgens deze principes kan de mens respectievelijk door reflectie, c.q. een kenproces, c.q. dialectiek het geloof verwerven, actualiseren. Doordat dit proces zich binnen eenzelfde kwalitatief proces voltrekt - namelijk het zich herinneren, het herkennen - is het eigenlijk slechts een kwantitatieve verandering. Niemand kan op deze wijze tot het geloof komen, omdat het behoort tot een andere kwaliteit (Kierkegaard, 1982: 19-22).

De aandacht voor het individuele in de mens en het verschijnsel verveling

Zijn onderkenning van en het respect voor de eigenheid van het individu heeft tot gevolg dat het verschijnsel verveling in principe belangrijk wordt teruggedrongen. Het is op zeer bijzondere wijze en zeer consequent in zijn psychologische en filosofische verhandelingen uitgewerkt.

De wijze waarop Kierkegaard zijn meningen en diepste christelijke overtuiging wil overdragen, is socratisch. Het is een indirecte, niet opdringerige wijze van overbrenging, waarin hij de feiten als het ware voor zichzelf laat spreken. De diepere grond voor deze methode is zijn opvatting dat de waarheid voor iemand het resultaat is van een intentionele groei naar dat andere, dat hij al existing ontmoet. Het ligt als methode in de lijn van het tegengaan van het verschijnsel verveling, omdat hij daarmee de belemmeringen in de communicatie en tevens die in de relatie voorkomt. Het is een vorm van overdracht, die berust op het beginsel van participatie; het is een uitnodiging, een gelegenheid bieden tot deelnemen aan het leven van de ander. Door het achterwege laten van dwang of opdringerigheid is er gelegenheid tot inpassing of afweer. Deze voorkomt dat niet bij de persoon passende ideeën zich nestelen, waardoor vervreemding in de overdracht

voorkomen kan worden. Zijn socratische methode van vraagstelling brengt de mens als het ware tot een zelfanalyse, die door een steeds dieper doordringen in het bewustzijn leidt tot bewustwording en formuleren van het meer oorspronkelijke, dat aan zijn existentie vorm en inhoud geeft (Scholtens, 1979: 70). Deze bewustwording en existentiële beleving kunnen weer leiden tot transcenderende momenten in de richting van een religieuze bewustwording.

Deze wijze van omgang berust op zijn stelling, dat in wezen alle mensen gelijk zijn. Aan ieder objectief verstaan ligt daardoor een zelfverstaan, een subjectief verstaan ten grondslag en is dus voorwaarde voor de beoefening der menswetenschappen. Als Kierkegaard zegt dat de waarheid subjectief is, dan is dit niet vanuit een tegengesteld zijn aan het object, maar een ermee verbonden zijn, een eraan deelnemen. In existentiële zin wil Kierkegaard zeggen dat waarheid voor de mens niet datgene is, wat hij louter door mededeling van buitenaf heeft verkregen, een algemene door abstractie gewonnen uitspraak. Waarheid is wat men in zijn proces van zelfverwerkelijking als individu wordt, wat men als individu, als existentieel gegeven kan beamen. Hierbij moet het individu dus niet gezien worden als een geïsoleerd wezen, maar als resultante van een intentioneel groeiproces in een integrerend samengaan met de ander (Scholtens, 1979: 21, 116; Kierkegaard 1982: 24; Störig II, 1986: 184).

In deze erkenning van eigenheid, van individualiteit door wederzijds respect in het streven naar harmonie past ook de opvatting van de noodzaak tot bevrijding van de natuurlijke instincten van de mens. Eerst als 'ego' en 'es' elkaar in deze ontvankelijkheid ontmoeten, is het mogelijk in persoonlijke verantwoordelijkheid voor zijn bestaan te kiezen. Daarvoor is het wel noodzakelijk, dat de hartstocht als psychisch energie-potentieel, dat in verschillende richtingen ontwikkeld kan worden (Kierkegaard, 1982: 23), meer ruimte krijgt. Ook de samenhang tussen het rationele en het intuïtieve dient hersteld te worden. Als hieraan is voldaan kan een identiteit worden gevormd en een persoonlijkheid tot ontwikkeling komen, waarin een levensbepalende keuze kan worden gedaan en is waarachtig bestaan mogelijk.

Door het element van het geloof doorbreekt hij de grenzen van het menselijk vermogen en wordt uitzicht geboden op het boventijdelijke.

2.1.2. Het verschijnsel verveling in het algemeen en zoals het zich manifesteert in het overgangsproces volgens de stadia

Het esthetische stadium

Kierkegaard publiceert in 1843 via de uitgever Victor Eremita onder het pseudoniem van de persoon A het deel I van *Entweder / Oder*. Reeds in het begin

daarvan (1956: 17 e.v.) confronteert hij de lezer met de zogenaamde *Diapsalmata ad se ipsum*, lyrische aforismen, waarin hij in de persoon van Victor Eremita de zinloosheid van het leven etaleert. In hun spitse kernachtigheid verwijzen deze aforismen naar de uitgebreide verhandelingen daarover (ibid. 8-9). Met betrekking tot de verveling zegt hij bijvoorbeeld: "Die Zeit vergeht, das Leben ist ein Strom, sprechen die Menschen u.s.w. Ich kann davon nichts merken, die Zeit steht still, ich mit. Alle Pläne, die ich entwerfe, fliegen geradewegs zu mir zurück, wenn ich speien will, speie ich mir selbst ins Angesicht" (ibid. 27). In het fragment 'De Wisselbouw, een proeve in de sociale verstandigheidsleer' (ibid. 301-322), heeft hij de verveling, die hij als een 'trait d'union' in het dagelijks leven onderkent, expliciet beschreven. Kierkegaard beschouwt het esthetische stadium, waarin gevoelens van lust en onlust het leven in sterke mate bepalen, als de basis van het leven.

In verband met zijn hanteren van tegenstellingen dient in het oog gehouden te worden, dat voor een goed verstaan van zijn beschrijvingen deel I - en dus ook dit fragment - in samenhang gezien moet worden met deel II. Dit IIde deel bedoelt in de persoon van B (ook Wilhelm genoemd) op de onbevredigende probleembenadering door A het ethisch antwoord (het tweede stadium) te zijn. Het is een wijsgerige bezinning op de ethiek van de esthetische, genotzoekende mens, die het leven als opdracht niet werkelijk aanvaardt. De wijze, waarop A - als ironicus en cynicus typisch voor dit stadium - over zich zelf, de medemens, de samenleving en God spreekt, is de uitdrukking van zijn ambivalent in het leven staan. Het is de beschrijving van een fase in een mogelijk wordingsproces.

In de titel 'De Wisselbouw' verwijst hij naar het voortdurend inwisselen van uitgeputte grond voor vruchtbare omwille van een bevredigende opbrengst (ibid. 311). Hij laat het als volgt beginnen: "Von einem Grundsatz ausgehen, das ist, wie erfahrene Leute zu verstehen geben, sehr verständig; ich schliesze mich ihnen an und gehe von dem Grundsatz aus: alle Menschen sind langweilig" (ibid. 304). Hij onderscheidt:

- een aangeboren verveling, waarin hij verwijst naar de lusteloosheid van de Engelsman en de oppervlakkige blasé houding in het algemeen (ibid. 309);
- een verworven verveling, die optreedt als men zich - zoals aanvankelijk algemeen - overgeeft aan spontane lustervaring, waarbij zich onvermijdelijk ten gevolge van het willen herhalen van lustervaringen verveling gaat voordoen. Daaraan gaat men mogelijk ten onder, indien men zich daartegen niet systematisch te weer stelt. Hij noemt deze toestand een demonisch pantheïsme. Daarmee wil hij uitdrukken dat alles vervelend en als een kwelling ervaren wordt, als er geen interesse als oorspronkelijke betrokkenheid bestaat, alles in negatieve zin hetzelfde ervaren wordt. Verveling betekent dan opheffing

van de bindende spanning met de ander, het andere; de samenhang is verworpen tot verdeeldheid (ibid. 310).

In deze fase van het eerste stadium richt hij zich in zijn geloof in het kunstzinnige en waarachtige, op de kunst van het genieten ervan. De estheticus tracht daarin te ontkomen aan de telkens terugkomende en alles overheersende leegte en deze demonische leegte om te zetten in een plezierig en aangenaam leven, door systematisch naar levensvervullende objecten te zoeken. Hem wordt bovendien aangeraden zich geen zorgen te maken, maar zich niet te sterk aan mensen of dingen te hechten om daardoor niet onder het verlies ervan te lijden. Een praktische consequentie daarvan is bijvoorbeeld: geen vrienden maken, niet huwen en geen beroep uitoefenen.

Het speels en geraffineerd omgaan met de zich voordoende omstandigheden (ibid. 311) is het hoofdthema in de 'Wisselbouw'. Het is een hogere vorm van het esthetische, waarin de mens bewust en met overleg afwisseling in zijn bezigheden zoekt om tot een voortdurend genieten te komen. Het laat zien hoe de mens de hem kwellende verveling kan omzetten in die van een gelukzalige leegte. In deze kunst, zich door een inventieve benadering van het bezigheidsprobleem de verveling van het lijf te houden, vervult het principe der beperking een hoofdrol, omdat deze de vindingrijkheid om genotvol bezig te kunnen zijn stimuleert. "Wie unterhaltend kann es doch sein, auf die eintönige Dachtraufe zu lauschen? ... Hier ist die äusserste Zuspitzung jenes Prinzips, das nicht durch Extensität, sondern durch Intensität Befriedigung erstrebt" (ibid. 312). Omdat echter elke verandering onherroepelijk is aan het al of niet kunnen herinneren en vergeten, dient men te leren zich alleen dat te herinneren, wat als mogelijkheid voor de wisselbouw gebruik kan worden. Ook het buiten spel zetten van het hopen is daarbij een belangrijke factor. Deze en dergelijke raadgevingen leiden tot de conclusie: "Hat man dergestalt in der Kunst zu vergessen und in der Kunst zu erinnern sich vervollkommnet, so ist man im stande, Fangball zu spielen mit dem ganzen Dasein" (ibid. 313).

Ondanks deze vraagtekens oproepende visie op het leven en het levensgeluk staat de estheticus boven de mentaliteit van de conformistische mens, de gevestigde burger. Deze heeft het opene, spontane verloren en beschouwt het berekenende, de verstandigheid - de zogenaamde 'Spiesbürgerlichkeit' - als het hoogste goed. Zo hij niet het esthetische, de muze en de hartstocht in hun betekenis ontkent, dan toch onderschat en negeert hij deze. Hij komt daardoor niet aan twijfelen toe en bijgevolg niet aan verdere groei c.q. wording.

De overgang naar het ethische stadium

Als cynische ironicus zal de estheticus door zijn genotzoekend leven tot de ervaring komen, dat het genot hem niet werkelijk bevredigt. Het steeds weer opnieuw zoeken naar genot doet de verveling slechts dieper wortel schieten en maakt ze pijnlijker. Hij gaat beseffen dat wisseling van lustmomenten tot rusteloos leven leidt. Al reflecterend zal hij ontdekken, dat in het leven de spanning van goed en kwaad bestaat, waartussen hij zal moeten kiezen. Het diepe alternatief, waarnaar de titel *Entweder / Oder* verwijst, is de vraag naar wat de mens kiest: of een opgaan in de wereld waarbij hij zijn zelf verliest, of het durven kiezen van zichzelf, wat een losmaken van en een zich in diepere relatie stellen met die wereld inhoudt. Dit veronderstelt dat hij als estheticus zijn aanvankelijk negatief ironische houding⁵ ombuigt naar een houding, waarin hij zijn eigen kwaliteiten gaat relativeren. Hij dient zijn cynische onverschilligheid, zijn ambivalente houding af te leggen en het ethische beginsel van tegenspraak tussen goed en kwaad, bijgevolg de plicht naast het genot te aanvaarden (Scholtens, 1979: 70-71).

Deze overgang is in principe slechts mogelijk vanuit een diep gevoel van onbevredigdheid en onmacht, een vertrouwen in een hogere macht. In *Entweder / Oder* II (1957) toont Assessor Wilhelm in zijn brieven aan A aan, dat het esthetische leven onvermijdelijk tot vertwijfeling voert. In die vertwijfeling ligt de mogelijkheid tot keuze opgesloten, waardoor de mens zich doet kennen als geest. Wilhelm spoort A aan tot het kiezen over te durven gaan, omdat slechts daardoor de overgang naar het ethische stadium mogelijk is: "Was ich Dir so oft gesagt habe, sag ich Dir hier noch einmal, oder richtiger, ich rufe es Dir zu: entweder-oder" (ibid: 167). In dit kiezen worden het bekende en onbekende met elkaar geconfronteerd. Deze overgang kan daarom niet via een spitsvondig redeneren verlopen, maar komt als het ware tot stand in een sprong naar dat onbekende, waardoor men het vertrouwde, het veilige achter zich laat en in het onzekere, angstmakende, vertwijfelende leefgebied geraakt.

Als oorspronkelijk gegeven wordt dit verschijnsel reeds aangetroffen in de spontane onmiddellijkheid van het onschuldige, onbevangen kind. Deze overgang roept dan door de staat van ontvankelijkheid voor het ethische, geen bijzondere problemen op. Bij de verstandige burger is deze onbevangenheid op de achtergrond geraakt. Het is juist het verwijt van Kierkegaard aan deze alledaagse burger dat hij niet tot deze vertwijfeling kan komen door zijn 'Spiesbürgerlichkeit'. Hij wordt daarmee pas geconfronteerd, als hij door tegenslag, door iets dat hij niet

⁵ Kierkegaard, die in 1840 gepromoveerd is op *Het begrip ironie, steeds gezien in relatie tot Socrates*, bedoelt daarmee het doorgronden van de betrekkelijkheid, waarmede de estheticus zijn leven gaat zien (Scholtens, 1979: 70).

in zijn macht blijkt te hebben, in het geloof aan zichzelf gaat twijfelen. In deze angst en vertwijfeling wordt hij toegankelijk voor de transcenderende sprong van het verstandelijke naar het esthetische. De estheticus daarentegen beweegt zich reeds eigener beweging in de richting van het ethische, door als estheticus zich in dit genieten te richten op het 'nu', het typisch eigene van de kunstbeleving. Als de estheticus die sprong naar het ethische niet aandurft, blijft hij als verveelde in een toestand van demonisch pantheïsme hangen en gaat aan verveling ten onder. Zelfs het zich storten in de arbeid kan dit niet verhinderen, omdat arbeid niet tegengesteld is aan verveling, maar aan vrije tijd (Kierkegaard 1956: 309-310).

Het zichzelf toevertrouwen aan de principes van het ethisch stadium, de volstrekte zedelijke bewustwording als plichtmens, ontstaat in het positief-ironisch besef - onder ironie zou men kunnen verstaan de expressie van een innerlijk dualisme - dat het esthetische betrekkelijk is. Het gaat als overgang gepaard met het ervaren en de aanvaarding van innerlijke leegheid, door het verminderen van het 'esthetisch leven vullende' en het nog niet geheel toe zijn aan een bevredigend ethische levenswijze. Men moet deze ervaring van angst en eenzaamheid in de keuze aanvaarden om zichzelf te kunnen worden. Door deze aanvaarding openbaart zich geleidelijk aan het ideële van het ethisch goede boven het materiële. In deze ontwikkeling dringt zich het verlangen en mogelijk ook de verwachting op aan dit ideaal te kunnen voldoen. Op deze wijze komt in deze vernieuwende geesteshouding het accent van de gerichtheid op het tijdelijke, geleidelijk aan meer te liggen op het eeuwige karakter van de werkelijkheid, op God.

Het kristallisatiepunt waardoor de overgang wordt gekenmerkt en waarin deze geesteshoudingen in elkaar overgaan, noemt Kierkegaard het 'ogenblik'. Om dit 'ogenblik' te kunnen ervaren dient men over het 'nu' te kunnen beschikken. Dat wil zeggen dat men noch aan het verleden, noch aan de toekomst gefixeerd mag zijn, zodat zij samengesmolten kunnen worden in het 'nu', waardoor men in dit 'nu' de volle omvang en diepte kan beleven. Het is het punt, waarin - anders dan in de kunstbeschouwing - tijd en eeuwigheid elkaar raken. Hiermee is het begrip der tijdelijkheid gesteld, waarin de tijd de eeuwigheid voortdurend hindert en de eeuwigheid de tijd voortdurend doordringt (Kierkegaard, 1984: 96; idem 1982: 24). In de synthese van het tijdelijke en het eeuwige, van ziel en lichaam, gedragen door de geest ontstaat het fenomeen van de historiciteit: "Erst im Augenblick beginnt die Geschichte". Op deze wijze worden ogenblik, tijdelijkheid en geschiedenis onmiddellijk in samenhang gezien met de stemming (De Mendoza, 1970: 131-132).

De overgang naar het religieuze stadium

De overgang naar het religieuze stadium is een gevolg van het besef van eigen onmacht om te kunnen leven volgens het ethisch principe van goed en kwaad. In het aanvaarden van innerlijke leegte, het openstaan voor het hogere en daarmee voor de geborgenheid in God, waarin men het mens-zijn in zijn tijdelijkheid, in zijn ondergeschiktheid aan God als hogere macht aanvaardt, zullen eenzaamheid en angst zich opnieuw aandienen. In deze hoogste vorm van onmacht culmineert de angst in een vertwijfeling, die op het diepste zelf betrekking heeft. Dan openbaren zich uiteindelijk de religieuze houding en de mogelijkheid tot de ware geloofshouding, waarin men zich geborgen weet, zijn werkelijke vrijheid verwerft, mens wordt.

2.2. Enkele belangrijke gezichtspunten

2.2.1. Het dualisme

Zowel door het onderkennen van de functie van het geloof als door het onderkennen van tegenstellingen als componenten in het menselijk gedrag, heeft Kierkegaard het dualisme - o.a. door de thema's: keuze, angst en vertwijfeling - een zeer nadrukkelijke plaats in het leven gegeven. Zijn filosofie is de uitdrukking van een intens verlangen naar harmonie in de tegenstellingen, die de mens in zichzelf ervaart, naar rust in vereniging met God. Dit is de zelfverwerkelijking waarnaar hij streeft.

In dit dualisme en het verlangen naar harmonie is het verschijnsel verveling opgesloten door de belemmeringen die de mens in zijn pogen naar zelfverwerkelijking als zijnde in de wereld ervaart. In het esthetisch stadium krijgt dit gestalte in het fragment 'Het dagboek van de verleider' (Kierkegaard, 1956: I), waarin beschreven wordt hoe de verleider Johannes in het verleiden als zodanig zijn genot heeft gevonden en door zijn bijzondere verleidingskunst deze situatie naar willekeur weet op te roepen. De vervulling van de leegte is bij Johannes niet het met zijn geliefde in diepe innerlijke betrekking staan, maar het steeds weer doen ontstaan van oppervlakkig gecompliceerde en emotionerende situaties. Verveling en vervulling weerspiegelen daarin op wel zeer bijzondere wijze zijn diepere verlangen in esthetische zin.

In het accentueren van deze tegenstellingen, die psychologisch uitvoerig worden behandeld (Scholtens, 1979) is Kierkegaard zeer diepgaand. Het blijkt de voedingsbodem voor de strijd, die men te voeren heeft om door de juiste keuzes tot een harmonieus leven te komen, waarin de mens zich existentieel manifesteert. Het is echter de vraag of deze strijd altijd zo dramatisch is als Kierkegaard ons duide-

lijk wil maken. Is deze ontwikkeling als regel zo krampachtig, dat ze tot vertwijfeling voert, tot wat men een crisis noemt?⁶ Kierkegaard gaat enorm ver in zijn analyseren van de innerlijke dynamiek; hij doet zich daarin zeer rationeel kennen. Vanuit deze intens consequente houding is het komen tot een samenvallen in harmonie een enorm probleem, dat hij daardoor waarschijnlijk op het niveau van een crisis ervaart, waardoor hij ook de verveling intens heeft kunnen ervaren. Niettemin heeft hij door de intense beleving en beschrijving van zijn problematiek veel verhelderd waaraan men anders achteloos voorbijgegaan zou zijn. In strikte zin is in deze strijd sprake van een zich voortdurend overstijgen, waardoor het transcenderen als proces een uitgebreid en indringend accent heeft gekregen.

Het kiezen, de angst en de vertwijfeling

Deze aspecten van de crisis komen vooral aan de orde bij de beschrijving van de overgang naar een volgend stadium. Uiteraard wordt elke keuze van hoe gering gewicht ook voorafgegaan door iets, wat men in ruime zin bezinning zou kunnen noemen. Daarin kan zich min of meer een crisisgevoel voordoen. De eerdergenoemde stadia vragen echter om inhoudelijk een ingrijpende verandering van de mens in de omgang met zichzelf en zijn wereld. Deze overgang heeft daardoor mogelijk crisismomenten in zich, waarin het bestaan als zelfverwerkelijking op het spel staat en het verlangen op zijn waarde beproefd wordt.

In de intensiteit en de aandrang tot het moeten kiezen - het *Entweder / Oder* - wordt een beroep gedaan op de bereidheid om verantwoordelijkheid voor de keuze te willen dragen. De tegenstellingen in de mens kunnen hier een fundamenteel niveau bereiken, in die zin, dat men kan kiezen voor waarlijk bestaan of geesteloos en oneigenlijk gedrag. In deze keuze dient zich mogelijk de vertwijfeling aan. Het is de twijfel, die uitstijgt boven het belang van het alledaagse en door zijn belangrijkheid voor een leven 'in waarheid naar zichzelf' angst oproept. In deze angst staat de mens voor de uitdaging zich los te maken van het vertrouwde, het zekere en zich toe te vertrouwen aan iets, dat hij nog niet kent. De overgang zelf is een niets, het nieuwe is mogelijk een niets, een niets in de zin van een ontbreken, het er nog niet zijn van iets, het intens en duldeloos verlangen naar iets. Het is de dreiging van dit niets, waaraan de menselijke activiteit onderworpen moet worden, waartoe men zich ternauwernood in staat acht, zodat de innerlijke chaos, het zichzelf niet aankunnen dreigt en de angst wordt opgewekt. "Verveling is de ruïne temidden waarvan 'het huis van het zijn' wankelt" (Bigelow, 1983: 264).

⁶ In het woord crisis liggen de betekenissen van twee nauw samenhangende momenten: reiniging en beslissing. In de crisis bevrijdt de mens zich van zijn verontreinigingen door in dit pijnlijk proces uit twee mogelijkheden te kiezen (O.F. Bollnow, 1959:28).

Men moet zich toevertrouwen aan het onbekende, zichzelf als zekerheid loslaten. Het is het zich openstellen voor het ongewisse. Evenwel is dit niets een positief iets. Het legt de werkelijkheid van het zelf bloot. Als men haar wil grijpen ont- komt zij en toont slechts haar leegte, die beangstigt (Kierkegaard, 1952: 39-40; De Mendoza, 1970: 127 e.v.). Het niets in de angst is de mogelijke poort naar persoonlijke vrijheid; de angst ontsluit het ware zijn.

Dit ongewisse krijgt de kwaliteit van het mysterie in de overgang van het ethische naar het religieuze stadium. Men ervaart zich geplaagd voor die opgaven, waarin men tot het besef van uiteindelijke onmacht komt en zich gaat openstellen voor het goddelijke als een geloofshouding om in deze overgave tot vereniging met en geborgenheid bij God te komen. Dit toegang vinden tot het mysterie van het geloof is volgens Kierkegaard een gave, die zich voltrekt in een openstaan naar dit geloof. Kierkegaard blijft trouw aan de protestantse stelling van het absolute onderscheid tussen mens en God, ook al plegen mystici de mens boven dit absolute onderscheid te verheffen (Thulstrup, 1974; 1727-1728).⁷ Kierkegaard blijkt niet zozeer ontolo- gisch, psychologisch of fenomenologisch, maar vooral met theologische argumen- ten zijn betoog op te bouwen (zie ook: De Mendoza, 1970: 126).

Geloven als een open staan naar...

"Ich fühle ... einen drang, zu einem tieferen Verständnis meiner selbst zu kom- men, indem ich im Verständnis meiner selbst Gott näher komme" (Kierkegaard, 1959: 2). Kierkegaard confronteert de mens met een enorm gegeven, namelijk:

- dat iemand in zijn situatie - en dan kan men hem zien als een depressieve, in diepe verveling levende mens - ondanks zijn verwoede pogingen om een goed mens te zijn en tot een diep godsgeloof te komen, daar niet of nauwelijks bevredigend in hoeft te slagen en zich daardoor vaak diep ongelukkig voelt.
- dat iemand zo op zichzelf teruggeworpen als hij, diep, complex en hevig in tegenstellingen levend, mogelijk daardoor moeilijk kan doordringen tot die verhouding met het andere, de ander, welke tot een diep bevredigend geloof kan voeren.

Zijn depressieve aard, ironie en cynisme als vormen van ambivalente en pessimisti- sche gevoelsexpressie, zijn visie en interpretatie van de wijze waarop het christen-

⁷ Ondanks deze absolute scheiding heeft Kierkegaard blijkbaar wel oog voor de mystiek in ruime zin. Zijn gehele werk beweegt zich namelijk op het terrein van de mystiek, doordat het eigenlijk erop gericht is de mens te helpen de Bron van zijn bestaan te ontmoeten (Scholtens, 1990: Woord vooraf). Kierkegaard is bijvoorbeeld als mysticus aan het woord, als hij betoogt, dat het voor de mens noodzakelijk is zijn esthetische behoeften ondergeschikt te maken aan zijn ethische roeping. De eerste stap op de weg naar die keuze in vertwijfeling is de isolatie. Hij erkent in de religieuze ontwikkeling de onontkoombaarheid van het mystieke als fase of moment (ibid. hoofdstuk 8).

dom geleefd zou moeten worden, het zijn aanwijzingen van mogelijk gevoel in concreto min of meer buiten de heersende geloofsgemeenschap, buiten het geloof te staan. Als voor een sprong de eenzaamheid en de angst voor het onbekende en het niets en dergelijke kenmerkend zijn, dan is de angst voor de eenzaamheid, de angst voor de angst blijkbaar oorzaak van het geen sprong durven maken. Dan blijkt het vertrouwen in het behoud van menselijke relaties, geborgenheid en existentie beslissend voor het durven maken van die sprong. Heeft dit vertrouwen ontbroken bij Kierkegaard, zodat hij niet tot vertrouwvol geloven heeft kunnen komen?

Het geloof als gave veronderstelt zich in een affectieve relatie in vertrouwen openstellen voor de gever. Het veronderstelt geen passiviteit maar een krachtige houding van beheersing van die opdringende krachten, welke het geloven als het ware af zouden willen dwingen en daardoor het openstaan belemmeren. "Geloven moeten we wellicht omschrijven als het toelaten, opnemen, erkennen en uitspreken van die passiviteit als grond voor onze activiteit; het is erkennen van en uitdrukking geven aan een grondig verlangen of een oorspronkelijke oproep, aan een aangedaan zijn, welke wordt veroorzaakt door een activiteit, die buiten ons staat, waartoe ik niet besloten heb, maar dat mijn besluit moet bepalen" (Van Tongeren, 1988: 22-23).

Indien men opgenomen is in een gemeenschap waarin die affectieve relatie ontbreekt, kan men moeilijk voor het zich niet openstellen voor geloof verantwoordelijk gesteld worden, terwijl toch dit openstellen een voorwaarde is voor de genade van het ontvangen van het geloof. Men kan zich echter wel afvragen, of er wel een gemeenschap mogelijk is, waarin affectie als verschijnsel totaal ontbreekt. Is het bovendien ook mogelijk, dat men wel deelneemt aan een dergelijke gemeenschap en zich niettemin toch afsluit voor het geloof? Wat kan de belemmering voor dit openstellen zijn en hoe heeft deze in de mens een zo dominerende plaats kunnen innemen? Is in deze mens mogelijk het geloof in potentie wel aanwezig, maar is zijn persoonlijkheid in aanleg dermate gestoord, dat dit geloof niet voldoende geraakt kon worden door de gemeenschap om zich te ontwikkelen?

Het doet vervolgens vreemd en inconsequent aan dat Kierkegaard de mens, hoewel het geloof hem nog niet geschonken is, toch persoonlijk verantwoordelijk stelt voor het mogelijk niet verwerven van zijn uiteindelijk religieuze vrijheid, die ook een bevrijding van zijn diepere verveling inhoudt. Het is dit verantwoordelijk stellen voor het niet voltrekken van de transcenderende sprong naar het onbekende en vrijmakende, dat in principe een schuldgevoel doet ontstaan. Als men echter de mens verantwoordelijk wil stellen voor het al of niet doen van deze sprong, die op zich toch een geloofsdaad is, moet men dan niet aannemen dat het geloven als mogelijkheid zelf niet reeds met de mens als een oorspronkelijk gegeven aanwezig is? Men kan de vraag stellen, wat het verschil is tussen de geloofshou-

dingen in de pré-religieuze fasen en de religieuze fase. Is elke bewust gewilde sprongsgewijze overgang naar een volgend stadium niet een kwestie van vertrouwen en dus van geloven?

Daarover kan het volgende opgemerkt worden. Kierkegaard maakt een onderscheid tussen geloof en religie. Het religieuze, hoe onvolmaakt ook, is reeds vanaf het begin in de mens aanwezig. Onder religie verstaat hij het bewustzijn dat ieder mens heeft van zijn levensdoel, omdat zijn leven zich in een proces van keuzemomenten tussen hoop en vrees voltrekt. Men kan hierbij denken aan een ontwikkelingspsychologisch proces, waarbij - in dit geval - het eerder niet onderkende in religieuze zin naderhand in verschijning treedt. In dit bewustzijn ervaart hij de mogelijkheid zich te realiseren. Het is een religieus bewustzijn; de mogelijkheid als zodanig is het religieuze (Scholtens, 1979: 32, 68).

Het is dit proces, waarin de mens zijn mogelijkheden om tot geloof te komen kan bevorderen of verwaarlozen en waarvoor hij verantwoordelijk is. Kierkegaard onderkent de invloeden van cultuur, milieu en persoonlijke aanleg, het driftleven. Hij acht ze zelfs onmisbaar, maar schrijft ze nauwelijks waarde toe in hun mogelijke invloed op het komen tot de geloofshouding. Het is vooral de eigen geestelijke kracht, die in samenhang met andere krachten geloofsontwikkeling tot stand kan brengen (Tielsch, 1964: 173, 176, 186). Het geloof als hoogste vorm van menselijk geluk komt volgens Kierkegaard echter pas in verschijning, als deze mogelijkheid geëffectueerd wordt in de uiteindelijke aanvaarding van eigen onmacht voor God, waardoor men de eigen kwaliteit als het ware achter zich laat liggen en zich aan Hem toevertrouwt in ontvankelijkheid voor de kwaliteit van het boventijdelijke, het goddelijke (Kierkegaard, 1983: 52-58; Tielsch, 1964: 403, 406). Toch mag de vraag gesteld worden of ook in de overgang van de esthetische fase naar de ethische en van de ethische naar de religieuze fase dit geloof niet ergens aanwezig is. Men treedt immers in die overgangen ook buiten de eigen kwaliteit, waardoor Kierkegaard deze kwalificeert als sprong. Men zou dus kunnen concluderen: of de overgang is geen sprong, omdat deze slechts kwantitatief is, en dan is voor die sprong geen geloof nodig, of hij is dat wel en dan is er wel sprake van geloof, wat dan mogelijk nog in een primitief stadium verkeert en niet als zodanig herkend wordt, maar als kerneigenschap het verschijnsel geloven inhoudt.

De filosofie van Kierkegaard zegt eigenlijk dat zonder fundamenteel vertrouwen in de mogelijkheid tot geborgenheid in relatie tot de medemens, met andere woorden: zonder geloof in het mysterie, in het boventijdelijke men blijkbaar overgeleverd is aan een het gehele leven doortrekkende, diepe, fundamentele verveling. Heeft Kierkegaard zijn eigen pessimisme, waarvan de wortel het niet geloven in de ander is zo gauw dit de 'redelijkheid' te boven gaat, toegeschreven aan de mensheid in het algemeen?

2.2.2. Geloven en het verschijnsel verveling

Door de indringende verhandeling van zowel het religieus ontologisch dualisme als het psychisch dualisme krijgt het verschijnsel verveling belangrijk reliëf. In de poging tot harmonie te komen wordt het verlangen naar eenheid, het verlangen door te dringen tot dat andere uitgedrukt. De openheid die daartoe nodig is, krijgt bij Kierkegaard veel aandacht. Belangrijke punten daarin zijn: de individuele vrijheid; het erkennen van eigen onmacht; het durven ondergaan van de angst en vertwijfeling in de crisissituatie; het nemen van verantwoordelijkheid; het doen van een keuze.

Het geloof maakt de toegang mogelijk tot het mysterie, tot God, waarin de mogelijke verbondenheid en eenheid tot stand kunnen komen. Het geloof als gave is voor Kierkegaard de wederkerige houding van de mens, waarin hij open staat voor het mogelijke in het leven. Het is de eigenlijke zin van het leven, waarin zelfverwerkelijking mogelijk is. De vervulling van het leven als verlangen is dan: 'het openstaan voor c.q. het geloven in' het mogelijke. Het geloof maakt in principe de diep ingrijpende gespletenheid van het leven door verveling onmogelijk.

De vrijheid van het individu is voor dit geloof een beslissende voorwaarde. Het principe van participatie in zijn socratische methode om zijn leer over te brengen, wil deze vrijheid reeds eerbiedigen en de harmonie in de tegenstellingen, waarin de mens leeft, bevorderen. Zij is voor de opvoeding van het individu in vrijheid - en dus ter vermijding van het ontstaan van verveling - waarschijnlijk van zeer grote betekenis.

3. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

3.1. Zijn filosofie en het verschijnsel verveling

In de filosofische werken van Nietzsche kan men een diep gewortelde stemming van protest ontwaren tegen een cultuur, die de mens fundamentele zekerheden tracht op te dringen, de mens van zichzelf vervreemdt en van zijn oorspronkelijke creativiteit berooft. De westerse beschaving, die deze cultuur zou hebben voortgebracht, berust op de waarden of idealen van de metafysische filosofie, op de moraal en het christendom (Van de Wiele, 1982: 150). Nietzsche gaat ervan uit dat de hierin vervatte leerstellingen het dualisme en daarmee de vervreemding, het menselijk lijden, de verveling in beginsel bevorderen. Hij streeft daarom naar een onverdeeld leven, dat de mens in staat stelt binnen zijn pure menselijkheid te transcenderen, om daardoor zich van dit vervreemdende dualisme te bevrijden.

Hij geeft aan zijn protest gestalte, door de ontologie van het onveranderlijke 'zijn' van Parmenides als grondslag van de werkelijkheid en vervolgens van de metafysische filosofie af te wijzen. Hij kiest radicaal voor de ontologie van het 'worden' van Heraclitus, omdat hij het leven, de aarde als een wordende werkelijkheid beschouwt, die het eerste object van de filosofie dient te zijn. Met het begrip 'leven' bedoelt Nietzsche de totaliteit van de werkelijkheid. Dit levensbegrip is bijgevolg een transcendente categorie waartoe alles hoort wat aarde is en als zodanig het dragende fundament van zijn filosofie. Door het fundamentele karakter van dit begrip is zijn filosofie primair een levensfilosofie (ibid. 19-22; Störig I, 1986: 122-127). Het 'worden' als eerste consequentie van leven en aarde is het beginsel, waarop Nietzsches filosofisch denken zich ontwikkelt. Het aardse leven is voortdurend in wording door de creatieve eigenheid van de zelfstandig functionerende levensaspecten van de mens. Door deze creatieve eigenheid is de mens in zichzelf, in de aarde als chaos structurerend en scheppend bezig. Met het woord chaos bedoelt Nietzsche de onoverzichtelijke hoeveelheid zelfstandige levensaspecten of krachtencentra, die zich tot elkaar zowel verbindend als bestrijdend verhouden. Door de ontologische structuur is het leven onuitputtelijk als wordende, creatieve aarde (Van de Wiele, 1982: 24-26).

Door zijn keuze voor de ontologie van het worden, wordt impliciet naar het verschijnsel verveling verwezen. Nietzsche wil immers ontkomen aan het in de ontologie van het zijn opgesloten voorspelbare, reeds bepaalde levensplan, waardoor eigen initiatief belemmerd wordt, vervreemding van zichzelf bevorderd en verveling oproepen. Door deze verlegging van 'zijn' naar 'worden' als eerste principe is zijn filosofie voor het verschijnsel verveling interessant. Doordat dit 'worden' een primair accent krijgt en in het worden de mogelijkheid van vervulling en dus de belemmering ervan ligt opgesloten, krijgt de mogelijkheid tot het ontstaan van verveling veel meer aandacht. Dit blijkt ook uit zijn cultuurfilosofie, waar belemmering van 'het leven als worden' in zijn oorspronkelijke natuurlijke mogelijkheden, aan uitvoerige beschouwingen wordt onderworpen. Zijn filosofie kan men behalve levensfilosofie ook, en in zijn betekenis voor de samenleving wellicht zelfs op de eerste plaats, een cultuurfilosofie noemen. Het 'worden' als ontologisch gegeven, dat vooral zijn uitdrukking vindt in wat Nietzsche noemt 'de wil tot macht', dient dus nader geëxpliciteerd te worden.

'Der Wille zur Macht'

Het aardse leven tracht zich te verwerkelijken door middel van krachtencentra, die men kan omschrijven als leefgebieden, gekenmerkt door een bepaalde drift. Elk krachtencentrum streeft naar verwerkelijking van zijn creatief vermogen, van zichzelf. Door hun voortdurende werking is er voortdurend wording. Het 'zelf',

het *wezen* van elk creatief krachtencentrum noemt hij een 'wil tot macht'. Aan de 'wil tot macht' is de dynamiek van zelfoverstijging eigen. Daarin wortelt de creativiteit van het leven. Het begrip 'macht' duidt op het willen overwinnen van het aan de macht tegengestelde. Het duidt op dat moment waarin het creatieve streven in een proces van zelfoverstijging een bepaalde intensiteit (macht) heeft bereikt (ibid., 35).

De momenten van bevrediging zijn geen doel op zichzelf, maar slechts momenten in het voortdurend wordende levensproces. De voortdurende wording veronderstelt een telkens zich opnieuw realiseren, waarbij het vooraf bereikte wordt overstegen naar een volgende fase. Deze procesvoltrekking is het resultaat van een complex gebeuren. De 'wil tot macht' werkende krachten worden namelijk onderscheiden in drie fundamentele kwaliteiten: de generatieve (actieve), de passieve en de degeneratieve (reactieve). De generatieve krachten noemt hij de sterke, omdat ze hun macht weten te effectueren in een ordenen van de krachtencentra en daardoor vat krijgen op de wereld als chaos en deze leefbaar maken (Berger, 1982: 88). Zijn naturalistische filosofie als waardering voor het driftleven houdt geen *waardering* in voor het ongelimiteerde uitleven ervan. Nietzsche verdedigt de zelftucht, de beheersing en niet de onderdrukking van de drift door de superioriteit van de geest. Deze van vervreemdende invloeden bevrijdende houding en trouw aan zichzelf maakt een permanent proces van zelfoverstijging mogelijk. Zij schept nieuw en vruchtbaar leven en is daarom generatief. De passieve krachten zijn de zwakke, die in wederzijdse betrekking staan met de generatieve en zich door de krachtige 'wil tot macht' laten leiden, zich daarbij in gehoorzaamheid aansluiten en deze daarmee versterken in functie van een vruchtbaarder leven. De degeneratieve krachten zijn anders gericht; ze verzetten zich tegen de generatieve, trachten andere krachten tot verzet tegen de generatieve op te wekken en ontwikkeling naar creatief leven te belemmeren.

Deze krachtskwaliteiten resulteren in twee tegenovergestelde levenswijzen, de levensbeamende en de levensontkennende. Onder de levensbeamende verstaat hij die levenswijze, waarin de 'wil tot macht' het leven in zijn totaliteit aanvaardt. Dat wil zeggen, dat ook het lijden aanvaard wordt, maar dan niet in geïsoleerde zin, maar als integrerend aspect van het totale bestaan. Aanvaarden betekent hier niet een zich onvoorwaardelijk overgeven aan het lijden, want het lijden als zodanig wil ook Nietzsche niet. Het betekent dat hij een mogelijkheid erin onderkent om door lijden sterker te worden. Deze betekenisgeving vanuit de wording van de sterke mens geeft het lijden zin. Het ligt binnen het ontologisch perspectief van de transcenderende levenstotaliteit, waarin het leven te onderkennen is als wordende creativiteit.

De levensontkennende 'wil tot macht' is tegengesteld aan de generatieve. De zwakke mens weigert het lijden, beschouwt het als zinloos, ontkent het als beho-

rend tot het leven. Voor deze negatieve zich verzettende wil tot macht, die men degeneratief kan noemen en die de werkelijkheid van het leven niet wil zien en dus eigenlijk in het niets verkeert, gebruikt Nietzsche o.a. het synoniem nihilistisch (Berger, 1982: 110-112; Van de Wiele, 1982: 32-33)⁸.

Er ontwikkelt zich dus door de machtsstreving van de 'wil tot machten' een onderlinge strijd van krachten en 'wil tot machten', die de generatieve 'wil tot machten' aanzet tot grotere machtsontplooiing, tot zelfoverstijging.

In de tegenstellingen der kwaliteiten van de 'wil tot machten' openbaart de lust, de creativiteit zich als de diepste grond van het leven. De lust is meer dan het strevingsaspect van de 'wil tot macht'; hij ligt dieper en duidt op de wezenlijke wil tot leven. Het leven ontwikkelt in de ervaring van de onlust, van het lijden de dynamiek, die het leven blijvend stimuleert, waarin de momentane eindigheid overstegen wordt en men van het bestaan in zijn zinloosheid verlost wordt. Deze ontologische levenslust noemt Nietzsche 'de eeuwige tijd', omdat de levenslust - hoewel tijdelijk en beperkt in zijn concrete uiting - een uiting is van zijn aardse, wordende, eigenlijke eeuwigheid, waarin de fundamentele aardse lust telkens terugkeert in zijn zelfoverstijgende 'wil tot macht'. De aardse eeuwigheid, de eeuwige wording is de eeuwige terugkeer van de fundamentele lust van de vele 'wil tot machten' en hun krachten tot zelfoverstijging (Van de Wiele, 1982: 43-45). Het begrip eeuwigheid, dat afgeleid is van het 'worden', moet bijgevolg onderscheiden worden van het begrip oneindigheid, dat verwijst naar het bovenaardse en als zodanig door Nietzsche wordt afgewezen.

Het verband tussen het leven als aarde en het concreet menselijk bestaan is naturalistisch. Het leven is in zijn feitelijkheid altijd tastbare aarde. Het lichaam is de naam voor de concreetheid van die tastbare aarde. Het lichaam is ook de eenheid, het zelf van de door de immanente 'wil tot macht' geordende krachten. Deze ordening tot één zin van het lichaam wordt uitgedrukt in de benaming, dat het lichaam één grote rede is. Het geestelijke in de mens verwijst naar zijn oorsprong, naar zijn lichaam. Het lichaam wijst de weg naar het leven; wie het leven wil, moet naar het lichaam luisteren (ibid. Deel I, hfdst. IV). Door het ontologische primaat van het lichaam, is het intellectuele, verstandelijke ('Vernunft') ontologisch secundair aan wat Nietzsche het 'Instinkt' noemt (Van Tongeren, 1989: 92-93).

Nietzsche wijst bijgevolg ook de metafysica af, die vanuit een beredeneerd beginsel het menselijk leven intelligibel meent te kunnen doorlichten en een moraal oplegt, waardoor het oorspronkelijke in de mens in zijn ontplooiing belet wordt.

⁸ De term nihilisme dateert uit de tijd van de Franse Revolutie. De betekenis die Nietzsche eraan geeft is door zijn gevarieerd gebruik ervan niet in één definitie weer te geven. De algemene kern ervan is echter, dat ze een besef van zinloosheid weergeeft (Goudeblom, 1983: 3, 10).

Door het primaat van de aarde c.q. het lichaam is zijn filosofie van een radicaal naturalisme, waar voor het oorspronkelijk spirituele geen plaats is.

Enkele fundamentele consequenties

Zijn filosofie leidt tot twee extreme levensgebieden, waarin het verschijnsel verveling zich concentreert als consequentie van zijn visie op het bestaan: het levensgebied van de sterke en dat van de zwakke mens. Beide levensgebieden of leefsfieren kan men nihilistisch noemen. Behalve met betrekking tot dat van de zwakken is ten aanzien van de sterken ook sprake van een nihilisme. Het a priori van de metafysica wordt daarin afgewezen en de zinloosheid van het leven als werkelijkheid aanvaard. Het nihilisme van de sterke is het niets, de leegte van de crisis, waarin de 'wil tot macht' in een eeuwige wederkeer voor de keuze staat zich tot de zwakken of tot de sterken te bekeren (Berger, 1982: 130).

A Het nihilisme van de zwakke mens

De kern van het nihilisme van de zwakte is volgens Nietzsche de vervreemding van het eigenlijke leven, als gevolg van het niet aandurven van een oorspronkelijk eigen denken. Zo gaat men over tot vlucht in het metafysische, dat buiten het bevattingsvermogen van de mens staat. Door het centrale begrip zijnde als metafysisch a priori wordt het concrete leven min of meer vastgelegd in abstracte begrippen, waardoor men in dat stelsel van verschraalde noties min of meer ingeklemd wordt en voorbijgaat aan het werkelijke leven. De rede, die zich laat voeden door metafysische idealen, wordt het criterium voor het menselijk handelen en belet de ontplooiing van de mens - ook lichamelijk zijnde - in zijn totaliteit.

Door het a priori van de metafysica is de openheid naar zijn mogelijkheden belemmerd. Men kan niet meer doordringen tot zijn diepste zelf, waardoor deze mogelijkheden niet tot ontwikkeling kunnen komen. Het leven als mogelijkheid is beperkt door het a priori afgeleide stelsel van begrippen, waardoor men van zichzelf vervreemdt. Het handelen is niet meer verbonden met zijn eigen oorspronkelijkheid. De vreugde van het eigene, het bevestigende ontbreekt. De vreugde van de eenheid wordt gemist. Het verlangen naar eigenlijke vervulling is belemmerd; er is verveling. In de vervreemding ligt de verveling opgesloten. Vervreemding zegt immers iets over de kwaliteit van de betrekking, namelijk het verstoord zijn in die betrekking, met iets of iemand, terwijl het verschijnsel verveling het gevoel aangeeft, dat men daarbij beleeft. Deze verveling is niet altijd duidelijk herkenbaar, omdat haar oorsprong - het tekort in die betrekking - verborgen kan liggen. Het bewustzijn ervan kan verdrongen zijn door de autoriteit van de metafysische waarheidsgedachte, die het onwaarachtige bij voorbaat uitsluit. De verveling

uit zich dan niet zozeer in het ontbreken van bezigheid als wel in de verminderde kwaliteit van de beleving ervan.

Nietzsche acht de van het metafysisch beginsel afgeleide rationaliteit als centraal gegeven richtsnoer voor het menselijk leven, de op haar geënte metafysica en de daaruit ontwikkelde moraal verantwoordelijk voor een slavenmoraal. Deze is eigen geworden aan de overgerationaliseerde westerse beschaving, waarvan de benaming 'beschaving' ook als begripsnaam een rationalistische deformatie is van het dicht bij de natuur liggende begrip cultuur. De invloed van het christendom acht hij in deze ontwikkeling duidelijk aanwezig. In de slavenmoraal laat men zich door middel van drogredenen leiden, om zich niet tegen de macht van de heersende moraal te weer te hoeven stellen en ten onder te gaan. In de slavenmoraal wordt het leven in zijn eigenlijkheid, in zijn volheid ontkend door de morele veroordeling van de meesters (ibid. 166). Nietzsche onderkent deze nood als zeer pijnlijk. Indien men zich ofwel door het metafysische heeft laten begeistere, ofwel zich in nihilistische zin ertegen heeft verzet, is het leven een grote leegte geworden; het heeft geen waarde meer, men wordt bevangen door een intense levensmoeheid (ibid. 105 e.v.). Het rationalistische godsbegrip en het vrijheidsbeperkende christendom hebben daarin een dominerende rol gespeeld.

In zijn beschrijving van de slavenmoraal brengt zijn naturalisme Nietzsche tot extreme uitspraken. Deze maken duidelijk, dat de door hem gekenschetste verwerpelijke moraal diep in de westerse cultuur is doorgedrongen en in zekere zin ermee een is geworden. In deze cultuurcritische visie weerspiegelt zich impliciet zijn strijd tegen de verveling, die hij in de samenleving onderkent als een door de cultuur versterkt gegeven. De slavenmoraal kenmerkt de zwakke mens in zijn vervreemding. Zij is ontstaan vanuit een in gehoorzaamheid aanvaard beginsel en de daaruit afgeleide rationaliteit, die het bestaan zodanig regelt dat zij een belemmering is voor originaliteit. Slechts door ressentiment ten aanzien van de sterken komen de zwakken tot een reactief gedrag, dat door hen als scheppend wordt beschouwd.

B Het nihilisme van de sterke mens

Nietzsche ziet als ideaal de door de Griekse kunstenaars voortgebrachte tragische cultuur. Daaronder verstaat hij in de eerste plaats de Griekse cultuur van de 6de en de 5de eeuw voor Christus - de periode tussen Homerus en Socrates - en vervolgens de nieuwe Duitse cultuur, die Nietzsche meent aangekondigd te zien in de werken van Schopenhauer en Wagner (ibid. 60). De oorspronkelijke tragische cultuur is het resultaat van de wederzijdse beïnvloeding van de Apollinische en de Dionysische cultuur. In de Dionysische cultuur is het verlangen naar de extati-

sche roes, het over zichzelf en de werkelijkheid heenreikende eenheidsgevoel kenmerkend, dat echter na de roesbeleving plaats maakt voor een gevoel van eenzaamheid en besef van beperktheid. De Apollinische cultuur stelt daartegenover de drang tot het volkomen 'voor zich zijn', tot individualisering. Zij streeft naar vereenvoudiging en ordening, naar vrijheid in gebondenheid. Het doet de illusie ontstaan van de schoonheid van het leven, die het lijdensgevoel verdringt en de mens tot leven opwekt.

De oorspronkelijke tragische cultuur is de overwinning op het levenspessimisme, waarin de gespletenheid van natuur en cultuur overstegen wordt door de Apollinische en Dionysische krachten tot samenwerking te brengen en waarin de positieve levensaspecten domineren. In de tragische cultuur wordt de feitelijkheid van het harde, ontgoochelende leven op creatieve wijze verwerkt tot een aanvaardbaar gegeven, waarin het fundamentele Dionysische levensgevoel van eenheid en verbondenheid het bestaan doordringt (ibid. 62-65; Heidegger, 1983: 109). Het is de zin van het leven om vanuit zijn natuurlijk gegeven door zijn zelfoverstijgende wil die kwaliteit te bereiken, waardoor men weet door te dringen tot het niveau van de tragische mens. *De mens die in voortdurende zelfoverstijging, levensbeaamend aan het leven deelneemt, noemt Nietzsche de Ueber-mensch.*

Het is duidelijk dat dit ideaal slechts weggelegd is voor de meer begaafde, meer bemiddelde mens. Hij staat boven de gewone mens, gebruikt deze als het ware en is mede daardoor in staat de bestaande tegenstellingen te overwinnen. Zijn moraal is die van de meester, niets ontziend, slechts gericht op macht. Daarmee wil hij niet beweren, dat deze mens zich nooit verveelt, maar dat zijn verveling een andere kwaliteit heeft. Het is de verveling, die men ervaart als een onderweg zijn naar innerlijke harmonie, als een, overigens onaangename, windstilte van de geest, die voorafgaat aan een creatieve periode (Nietzsche, 1980: Band III: 408 - 409 nr. 42).

Hoezeer de Uebermensch het recht, ja de plicht heeft zich boven de zwakkere ander te verheffen, aan de realiteit van het al of niet mogelijke dient hij zich niet te onttrekken. Men dient de verveling niet altijd te ontvluchten, omdat men daardoor tot zijn diepere zelf als positieve bron kan doordringen. Bovendien is de strijd met zichzelf, met het andere nooit helemaal te vermijden, wil men bepaalde doelen bereiken. Zo zegt hij waarschuwend dat verveling voorkomt bij zeer fijngevoelige en gevormde mensen, als ze door gewenning aan omgang met het verfijnde, slechts met dit verfijnde en bij hun passende tevreden zijn. Omdat dit niet altijd ter beschikking is, dreigen zij aan gebrek ten onder te gaan (ibid. Band II: 525 nr. 369). Zijn algemene raad is dan ook, dat men zich moet durven vervelen; het is zelfs voorwaarde om op het hoogste niveau in kunsten en wetenschappen te kunnen functioneren (ibid. Band II: 388 nr.25). "Wer sich völlig gegen die Langeweile verschanzt, verschanzt sich auch gegen sich selber: Den kräftigsten Labetrunk aus

dem eigenen innersten Born wird er nie zu trinken bekommen" (ibid. Band II, 641 nr. 200).

3.2. Nietzsches cultuurkritiek

Zijn filosofie is in wezen een strijd tegen de decadentie van het nihilisme van de zwakte en dus tegen de door vervreemding opstijgende verveling in het leven. In *Also sprach Zarathustra* heeft Nietzsche getracht weer te geven, dat het nihilisme van de sterkte als levensfilosofie de hoogste vorm van mogelijk geluk is (ibid. Band IV). Uit het voorafgaande is duidelijk geworden, dat de niets en niemand ontziende, naar macht strevende mens door zijn eeuwig transcenderen binnen de grenzen van zijn natuurlijk mens-zijn een voortdurend wederkerende en diepe verveling over zich afroept. Zijn levensfilosofie als brug naar een van zinloos lijden en diepe verveling bevrijdend mens-zijn is dan ook niet wezenlijk geloofwaardig. Zijn kritiek op de westerse cultuur daarentegen legt een reëel en indringend verband met het in die cultuur aanwezige verschijnsel verveling.

De westerse beschaving als bron van verveling in haar belemmering van een oorspronkelijk beleven

Het is blijkbaar niet Nietzsches bedoeling de verveling als zodanig filosofisch te analyseren. Hij onderwerpt primair de westerse cultuur aan een scherpe analyse en stoot daarin op het verschijnsel verveling. Het is daardoor in zijn beschrijving van de westerse cultuur voortdurend impliciet (Van de Wiele, 1982: 78-86) en in zijn aforismen (Nietzsche, 1980: Band II, 346 no. 611; 408-409 no. 42) soms nadrukkelijk aanwezig⁹. Zijn visie op arbeid en verveling daarin is onder andere interessant, omdat in de huidige ontwikkelde samenleving het probleem van de beleving van arbeid sterk in de belangstelling staat en Nietzsche de mogelijkheid van verveling bij arbeid onverbiddelijk bloot legt. In zijn aforistisch geschrift *'Menschliches Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister'* (Nietzsche, 1980: Band II) maakt hij zich los van idealisme en tracht hij op kritische wijze de werkelijkheid in haar feitelijkheid weer te geven (Berger, 1982: 21-22). Daardoor

⁹ Nietzsche bedoelt door het gebruik van aforismen de taal voor het inzicht in de waarheid doorzichtig ('durchlässig') te maken, omdat tussen gedachte en waarheid zich altijd een weerstand ('Widerstand') voordoet (Krüger, 1980: 93). Het blijkt ook een middel om zijn gedachten overzichtelijk te ordenen en te voorkomen, dat ze in de 'viereckigen Dummheit' van een systeem hun waarheid en invloed zouden verliezen (ibid. 95). In de tachtiger jaren is het aforisme blijkbaar voor hem een belangrijke uiting geworden, om met zijn waarschijnlijk diepe verveling te kunnen leven: "diese Art von Literatur, wie ich sie seit 1876 mache, sie ist mein Rezept und meine selbstgebraute Arznei gegen den Lebens-überdruß" (ibid. 100-101).

komen relatief vaak vormen van verveling aan bod, waarin de verhouding van de mens tot de arbeid om den brode c.q. als creatieve uiting zonder meer een belangrijke rol speelt.

Ofschoon Nietzsche vindt dat ieder weldenkend en moedig mens arbeid vervelend moet vinden (Nietzsche, 1980: Band II, 388 nr. 25), waardeert hij arbeid op zich niet negatief. Wel veroordeelt hij de niet bij de individuele mens passende arbeid, de van buitenaf geordende, geregelementeerde, verplichte arbeid. Deze belet de mens in zijn vrije uitingen, in zijn meer oorspronkelijke creativiteit en gewent hem aan een leven, dat voortdurend verveling oproept. Het steeds maar moeten uitoefenen van die vervelende arbeid leidt bovendien tot een gewoontegedrag, dat bijvoorbeeld op zon- of feestdagen opnieuw verveling oproept, doordat men niet meer in staat blijkt niets te doen¹⁰. Men zal vervolgens trachten de verveling zo spoedig mogelijk te verdrijven en zijn toevlucht zoeken in het spel. Is men ook hiervan verzadigd, dan verlangt men naar een activiteit, die van verzaligende rustgevendheid is, namelijk die van de kunstenaar en van de filosoof van het geluk. Deze laatste toevlucht duidt op een onbewuste poging tot oorspronkelijk gedrag, tot creativiteit te komen, zodat men tot een zingevend leven komt (ibid. Band II, 267 nr. 391; I, 346 nr. 611; III, 408-409 nr. 42).

Hij concludeert dat zinloze arbeid erger is dan verveling. Arbeid dient in de eerste plaats doel te zijn en geen middel. Arbeid is voor Nietzsche een wijze van zelfontplooiing. Deze visie op arbeid onderkent hij bij kunstenaars, contemplatieven en leeglopers, die zich onder die gesteltenis in overgave tot het uiterste aan arbeid willen wijden (ibid. Band III: 408, 409 nr. 42). Hij heeft daarmee niet alleen de toenmalige cultuur ontmaskerd in haar verveling veroorzakende constitutie, maar ook de oorzaak blootgelegd, die tot die toestand heeft geleid. Met zijn uitspraak 'God is dood' wil hij zeggen, dat het fundament, het metafysisch zijnde, waarop deze menselijke cultuur gebouwd is, ten einde is, omdat het geloof aan de christelijke God ongeloofwaardig is geworden en daarmee de gehele Europese moraal ondergraven (ibid. Band III: 573-574 no. 343). Het 'God is dood' is eigenlijk een cultuurfilosofische vaststelling, ontstaan uit een drang naar waarachtigheid, waarin het bestaan van God als een onwaarheid ontmaskerd zou zijn (Berger, 1982: 128-130).

Aanvankelijk is hij ontzet over deze constatering. De aarde zou daardoor niet meer opgenomen zijn in een geordend geheel, zijn betekenis verliezen en zinloosheid ten deel vallen. Eigenlijk zegt hij daarmee, dat daardoor aan de zwakke mens de zin van het bestaan, dat zich in een eeuwige wederkeer steeds opnieuw poneert,

¹⁰

Hij prijst de Aziëten die wel tot een rustig leven in staat zijn. "selbst ihre Narcotica wirken langsam und verlangen Geduld, im Gegensatz zu der widrigen Plötzlichkeit des Europäischen Giftes, des Alkohols" (ibid. Band III, 408-409 nr. 42)

wordt ontnomen. Het betekent een mogelijk 'ja-zeggen tegen alle dingen', een uiteenvallen van het leven in een demonisch pantheïsme (n.b. Kierkegaard), waardoor verveling als een fundamenteel gegeven de in christelijke moraal opgevoede mensheid zou overvallen. Deze ontzetting maakt geleidelijk plaats voor het besef, dat de sterken God eigenlijk niet nodig hebben en dat het in zekere zin voor filosofen en vrije geesten ook een bevrijding betekent. "Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen" (Van Tongeren, 1989: 223).

Nietzsches naturalistische filosofie van het 'worden' is echter niet de oplossing voor deze verwording van de beschaving. In zijn levensvisie ontbreekt een overtuigend sociale dimensie. Het is niet duidelijk hoe men dit egoïsme: 'rekening houden met de ander in zoverre dit nuttig is' ethisch moet duiden. Het aan de machtswil inherente ontbreken van de intersubjectiviteit maakt de ander, de minder sterke mens tot functioneel instrument, waardoor intermenselijke conflicten onvermijdelijk zijn (Van de Wiele, 1982: 244 e.v.). Het leidt tot egocentrisme, eenzaamheid, tot diep menselijke verveling.

3.3. Verveling als individueel verschijnsel. Enkele samenvattende conclusies

In zijn filosofie zijn door de specifieke nadruk van Nietzsche op 'het leven als aarde', als 'worden' enkele belangrijke aspecten met betrekking tot het verschijnsel verveling blootgelegd. Soms spreekt hij intens zijn walging uit, waardoor hij zich "mehr als irgendein Mensch glaubt" overweldigd voelt. Het christelijk ideaal voelt hij aan als onmogelijk en wijst hij "mit intellektuellem Ekel" af. Zelfs in de persoon van Zarathustra - "an seinem Mund birgt sich kein Ekel" - die als profeet zijn levensideaal verkondigt, kan Nietzsche zijn walging niet verbergen, schrijft Brom (1946: 89-90).

Zowel bij de Ueberschensch in zijn bevoorrechte en vrije leven als bij de gewone uit noodzaak arbeidende mens stoot Nietzsche op een typisch eigen vorm van verveling. De zwakke mens wordt nagenoeg uitsluitend met het negatieve aspect van verveling geconfronteerd. Hoewel dit gegeven voor een groot deel van de mensheid erg belangrijk is, werkt Nietzsche dit niet verder uit. Het is mogelijk dat hij door zijn eigen gunstige culturele positie meer belangstelling heeft voor het elitaire volksdeel, de Ueberschensch, bij wie verveling een voorwaardelijk positieve functie kan hebben. Behalve dat hij deze een rijkdom van geest toeschrijft, maakt hij niet duidelijk, aan welke voorwaarden zo iemand dient te voldoen.

Naar aanleiding van zijn beschrijvingen van de verveling bij de Ueberschensch kan het volgende opgemerkt worden. De mens dient ernaar te streven een schepende 'wil tot macht' te zijn. Die zelfoverstijgende wil is wezenlijk in het zijn van de mens (ibid. 11 e.v.; Pöggeler, 1969: 120-121 sub 1). In de overstijging mani-

festeert zich het verlangen naar vervulling. Dit verlangen is het verenigende; het is de drijfveer naar eigenlijke vervulling. Zij vindt haar uitdrukking in de voortdurende overstijging van de tragische mens. Het geeft de eigenlijke zin aan het leven door het eeuwige worden. Niet de vervulling is voor Nietzsche de zin van het leven, althans niet die periodieke vervulling, maar de dynamiek van het 'worden', waarin de betrokkenheid bij de wereld in haar mogelijkheden wordt uitgedrukt. In dit transcenderende 'eeuwig aarde worden' wordt het verlangen uitgedrukt met zijn gehele persoonlijkheid in betrekking te staan tot de wereld als geheel van mogelijkheden. Het maakt de mens rijker, versterkt de band met de wereld, doet hem zich meester erover gevoelen. Deze machtservaring is het vervulde van een nooit geheel te verwezenlijken verlangen, omdat een samenvallen met het andere als andere het andere als andere zou opheffen en daarmee 'de betrekking tot' en de zin van het leven. De zin van het leven is het in machtsbetrekking staan tot het andere.

Nietzsche heeft het verlangen in de mens geplaatst; het is een kiezen voor eigen mogelijkheden, voor zichzelf. Het is in wezen een beperkt verlangen, omdat in de 'wil tot macht' de eenheid met de ander belemmerd wordt. Men leeft in verdeeldheid met de ander en met het diepste van zijn zelf in een voortdurende strijd; men leeft in het bewustzijn van dualisme, in verveling. Heeft Nietzsche dit zelf zo beleefd, als hij zich blijkt te identificeren met Dionysos en aan Jacob Burghardt in 1889 schrijft: "Dit was de kleine scherts omwille waarvan ik me de verveling een wereld te hebben geschapen vergeef" (Berger, 1982: 20).

In het transcenderend proces doen zich crisissituaties voor. Het zijn voorwaarden om de mogelijkheid tot eenwording te onderkennen. Deze crisissituaties kenmerken zich door een intens geconfronteerd worden met innerlijke tegenstellingen, met een ontologische leegte, die als het ware de toegangspoort is naar het diepere in de mens. Daardoor kan men tot die mogelijkheden doordringen, waardoor harmonie en transcendentie gerealiseerd kunnen worden. De leegte in de verveling vormt de mogelijkheid tot het transcendente, het creatieve. De verveling op zich af laten komen wil ook zeggen, de moed hebben om het oude en vertrouwde los te laten, zich open te stellen voor het nieuwe om te komen tot creativiteit, tot zelfoverstijging. De moed daartoe hebben betekent de angst willen ondergaan, die zich in de overgang van het vertrouwde naar de verbondenheid met het creatief mogelijk makende voordoet. Het plaatst de mens voor de keuze: voor of tegen metafysica, moraal en religie; voor of tegen de chaos, de zinloosheid. De sterke mens zal het niets en daarmee de wereld aanvaarden en op die wijze in waarachtigheid zichzelf worden (Berger, 1982: 120).

Het valt op dat Nietzsche in het moment van keuze of crisis de eigenlijke leegte, de leegte die de mens stelt voor een fundamentele keuze in het bestaan, niet

uitdrukkelijk aan de orde stelt, maar slechts die creatieve leegte waardoor men tot een nieuw ontwerp van activiteit, tot 'wil tot macht' komt. Deze activiteit stelt echter steeds hogere eisen, waaraan het subject door zijn beperkte mogelijkheden niet altijd zal kunnen voldoen, waardoor het zijn 'zelf' dreigt te verliezen, tenzij het zijn onmacht als iets dat tot zijn 'zelf' behoort, aanvaardt.

Overigens kan men zich afvragen, of zijn opvatting van het tot zich laten komen van verveling, en de verveling als voorwaarde tot creativiteit, tot oorspronkelijkheid niet in tegenspraak is met het principe van 'wil tot macht'. Nietzsche doet hier een fundamentele concessie aan het willen, dat een vasthouden, een beheersen, een machtspositie veronderstelt, terwijl het zich open stellen voor de bron van creativiteit, waarnaar de verveling mogelijk kan leiden, in principe een overgave, een loslaten van zichzelf als macht veronderstelt.

4. De verveling volgens Heidegger (1889-1976)

In de voorgaande filosofische beschouwingen ten aanzien van de verhouding van de mens met zijn wereld zijn de behandelde auteurs op het verschijnsel verveling gestoten. Zij hebben zich op grond daarvan bezonnen op mogelijkheden om in deze verhouding die veranderingen aan te brengen, die het leven in deze wereld verbeteren. In deze pogingen analyseren zij niet de verveling als zodanig, maar de relatie van de mens tot zichzelf en tot de wereld, zonder daarin systematisch aan te geven, wat in die verhouding wezenlijk tot het verschijnsel verveling voert. Daardoor krijgt hun denken over de mens en die wereld waarin hij leeft een algemeen maar ook pessimistisch karakter.

Heidegger wil primair dieper doordringen in de metafysica als het meest wezenlijke voor de filosofie. Als hij hierdoor tot analyse komt van het verschijnsel verveling, waarin en waardoor dit verschijnsel in zijn betekenis voor het leven belicht wordt, blijkt ook hij zich niet geheel te kunnen onttrekken aan een cultuurkritische houding. In het hiernavolgende zal getracht worden zijn filosofische beschouwingen ten aanzien van verveling samen te vatten, waarna op enkele relevante hoofdaspecten nader zal worden ingegaan.

Inleiding

Martin Heidegger heeft de verveling, die hij in *Was ist Metaphysik* (1929) slechts terloops heeft aangeroerd, uitvoerig en diepgaand behandeld in een aantal colleges. Deze werden gehouden in het wintersemester 1929 - 1930 en gepubliceerd in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1983).

Heidegger acht de metafysica het centrale leerstuk van de filosofie. Een benadering van de metafysische problematiek vraagt bijgevolg een nadere toelichting op wat filosoferen is. Hij beschouwt filosofie in haar eigenlijke betekenis niet als een wereldbeschouwing of wetenschap, maar als iets dat op zichzelf staat, zich pas als filosofie manifesteert in het filosoferen zelf en in haar uitspraken naar een laatste verwijst (GM:1-6; 23-25) ¹¹. De mens heeft blijkbaar de neiging tot dit filosoferen. Novalis geeft aan deze geneigdheid de volgende achtergrond: "Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb 'Ueberall zu Hause zu sein'". Novalis geeft daarmee aan, dat de mens zich in deze wereld eigenlijk niet thuis voelt, maar wel daarnaar verlangt. Het is een verlangen, dat volgens Heidegger in de mens de vragen doet opkomen naar wat men onder wereld, eindigheid en eenzaamheid ('Welt, Endlichkeit, Einsamkeit') moet verstaan, zowel in hun afzonderlijke betekenis als in hun betekenis als totaliteit, als eenheid. Omdat deze vragen verwijzen naar hun diepste betekenis voor het menselijk bestaan, zijn zij niet toegankelijk voor een objectiverende, wetenschappelijke benadering. Heidegger noemt ze daarom metafysische begrippen. Zij zijn naar zijn mening slechts te verstaan vanuit een stemming, omdat het voor een echt verstaan noodzakelijk is reeds enigermate gegrepen te zijn door wat men wil begrijpen en in een stemming reeds een vermoeden, een vaag vatten van het object aanwezig is (GM: 7-9). Omdat dit verstaan en filosoferen de basis van het menselijk bestaan (Dasein) betreffen, zijn die stemmingen grondstemmingen van het 'Dasein'. Novalis onderkent deze stemming als heimwee. Heimwee is blijkbaar de grondstemming van het filosoferen. Daarmee is de vraag naar filosofie, naar metafysica verlegd naar de vraag over die grondstemming van de mens, naar de vraag wat de mens als grondstemming zelf is (GM: 9-13).

4.1. Het 'Dasein' als een gestemd-zijn

Heidegger gaat uitvoerig in op het wezen van de stemming. Stemmingen zijn, zij het niet manifest, altijd aanwezig en behoren tot het wezen van de mens. Het zijn basiswijzen van het 'Dasein' en daarmee van het samen-zijn. Daarin wordt de kwaliteit van de verhouding mens-wereld - de wereld als het geheel van de door het 'Dasein' ontworpen wezenlijke mogelijkheden (Vedder, 1985: 455) - tot uitdrukking gebracht.

In de stemming is een existentiële aanwezigheid, die de aanwezigheid van het psychische overstijgt. Heidegger licht dit als volgt toe (GM: 94 e.v.). Het gebeurt

¹¹

"Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens aller philosophischen Fragens dort festgemacht hat, worauf es entpringt und wohin es zurückschlägt" (Heidegger, 1988: 38).

vaak, dat men bij een gesprek in een gezelschap niet erbij is, dat men met zijn gedachten afwezig is. Dit 'niet erbij zijn' kan men zich overigens zeer bewust zijn. Niettemin is het een weg-zijn. Dit weg-zijn is echter pas mogelijk, als zijn zijn het karakter van het 'Dasein' heeft. Men kan daarom zeggen, dat tot het wezen van het 'Dasein' het weg-zijn behoort. Dit is niet een incidenteel gebeuren, maar een tot het wezen behorend karakter van het menselijke zijn zelf, zodat een mens, voorzover hij existeert, in zijn 'Dasein' altijd ook reeds en noodzakelijk op enigerlei wijze weg is. Het weg-zijn is zelf een wijze van zijn, het is niet een niet-zijn, maar integendeel een wijze van het existentieel zijn. Als nu de stemming het karakter heeft van het aanwezig of niet aanwezig kunnen zijn, dan staat ze in verband met het meest innerlijke wezen van het zijn van de mens, met zijn 'Dasein'. De stemming behoort dan tot het zijn van de mens. Dit is in tegenstelling met psychische belevingen, op zichzelf staande gebeurtenissen, waarin het al of niet aanwezig zijn ervan beslist over hun al of niet zijn, omdat ze niet tot het zijn van de mens behoren. Stemmingen daarentegen zijn er altijd, ook al is hun aanwezigheid onopvallend en worden ze niet als zodanig opgemerkt. De stemming is ook niet iets, dat van buitenaf de mens doordringt. In de stemming van de bedroefde mens, waarbij de droefheid zich ook uitstrekt over de stemming van de ander, wordt de werking van de stemming duidelijk. Zij manifesteert zich als het 'hoe' van een samen-zijn met het andere, de ander.

Stemmingen zijn geen begeleidingsverschijnselen als gevoelens, maar datgene wat het met elkander zijn in een stemming brengt; men zou het een medium kunnen noemen, waarin iets van die andere mens, uitgedrukt in die stemming, óverkomt. Men zegt wel, dat een stemming aanstekelijk werkt. Stemmingen zijn een basisvorm en basiswijze van het zijn, en wel van het 'Dasein' en bijgevolg existentieel aanwezig in het samen-zijn (GM: § 17). Als men bijgeval zegt dat er stemming ontbreekt, dan wordt daarmee gemeenlijk bedoeld, dat een verwachte stemming is uitgebleven. Dat houdt tegelijkertijd in dat blijkbaar een andere stemming, de machtigste, gedomineerd heeft. Deze zegswijze geeft overigens aan hoe moeilijk het is om de stemming als niet-aanwezige aanwezigheid te onderkennen.

In ontologische zin verwijst de stemming naar ons 'zijn in de wereld'. Dit zich bevinden in die wereld noemt Heidegger de 'Befindlichkeit'. In de stemming ontsluit het 'Dasein' zich in zijn 'geworpen zijn'. Aan dit 'geworpen zijn', aan dit 'in de wereld zijn', waarin het zijnde heeft te zijn, ontspruit de stemming. Het geeft de kwaliteit weer, waarin het zijnde zich in zijn betrokkenheid bij de wereld en tot zijn zijn verhoudt. "Die Stimmung macht offenbar, wie einem ist und wird" (Sein und Zeit [In het vervolg SZ]: 134). Dit ontsluitingskarakter van de stemming, waardoor naar het oorspronkelijke van het 'in de wereld zijn' wordt verwezen,

maakt de stemming tot die mogelijkheid om tot de fundamentele ervaring van mens-zijn als 'in de wereld zijn', tot metafysische begrippen als wereld, eindigheid en eenzaamheid door te dringen (SZ: 134-140).

De verveling als grondstemming

Het benaderen van de metafysische groundbegrippen vanuit een grondstemming vraagt naar het wekken van die grondstemming. Doordat de stemming een de existentie omvattend gegeven is, heeft dit 'wekken' in dit geval niet de betekenis van het benaderen of oproepen van de stemming als object. Het existentiële karakter van de stemming wordt dan niet gerespecteerd, waardoor er ook geen wekken kan zijn. De stemming kan eerst ontstaan uit het oorspronkelijke zijn in zijn verhouding tot de wereld. Het wekken zal daarom moeten plaatshebben als een handelen (GM: 103), in een filosofisch te werk gaan en vanuit dit gestemde handelen de grondstemming laten opkomen.

Omdat deze stemming als grondstemming van wezenlijke aard is, moet ze in zo breed mogelijk verband gezien worden, zodat Heidegger een viertal cultuurfilosofische werken onderzoekt (GM: § 18). Het wezenlijke in deze werken is, dat daarin de cultuur onderzocht wordt in het perspectief van de verhouding van het leven tot de geest. Daarmee is een alom bekende tegenstelling te berde gebracht, die Nietzsche eerder heeft behandeld onder de titel van het Dionysische en Apollinische en waarop deze werken dan ook teruggaan (GM: 106-107). Heidegger komt nu tot de constatering, dat de westerse mens in een grondstemming van verveling is gekomen. Dit leidt hij onder andere af uit het werk van Oswald Spengler: *Untergang des Abendlandes* (1918 en 1922). Naar zijn mening is de harmonie van geest en leven verstoord, de geborgenheid in de wereld ernstig aangetast en de toestand van inter-esse blijkbaar min of meer weggefallen, zodat men vervolgens poogt zijn greep op de wereld te herstellen door zich op zijn rol in de wereld te bezinnen. Het feit, dat men zich een rol wil verschaffen, wijst erop dat men zich interessant wil maken (GM: 115).

Heidegger constateert hier dat men door de verstoorde verhouding met de wereld uit de vanzelfsprekende rol in zijn verhouding met de wereld is gevallen en een leegte is ontstaan. Als men vervolgens uitgaat van de opvatting, dat de functie van de stemming een factor in een gevoelsevenwicht is en slechts wordt gewijzigd als dit evenwicht in bepaald opzicht wordt verstoord (Strasser, 1956: 109 e.v.), dan betekent dit, dat - cultuurfilosofisch gezien - in de betrokken periode dit evenwicht is hersteld door de stemming van verveling. Verveling is echter onaangenaam, zodat men zich op zijn rol wil bezinnen om aan zijn leven zin te geven. Tot de ontdekking gekomen zijnde dat verveling in de verhouding van de mens

met de wereld als grondstemming domineert, gaat Heidegger deze analyseren (ibid. § 18).

Over het voorgaande dient opgemerkt te worden:

- Voor het onderkennen van de verveling als cultuurverschijnsel maakt Heidegger reeds gebruik van een psychologisch gegeven met betrekking tot het verschijnsel verveling, namelijk het zich verveeld gevoelen als gevolg van een niet in de interesse-sfeer van het bestaan betrokken te zijn.
- Uit het feit, dat men zich op die verhouding gaat bezinnen, spreekt het verlangen deze betrekking te herstellen door zijn rol overeenkomstig te wijzigen. Daarmede onderschrijft Heidegger niet alleen de aanwezige grondtrek van het verlangen naar een in betrekking willen staan met de wereld, maar ook de noodzaak tot een vorm van aan- c.q. inpassing en dus openstaan voor die wereld, om die betrekking te realiseren. Bovendien geeft hij aan dat men in dit herstel een actieve rol vervult.

4.2. Een analyse van de hoofdvormen van het verschijnsel verveling

Inleiding

Heidegger onderscheidt drie stemmingsniveaus in de verveling overeenkomstig de mate waarin het subject erin is betrokken:

- a Een verveeld worden door iets, waarbij de verveling primair van buitenaf wordt opgewekt, bijvoorbeeld door een vervelend boek of karwei.
- b Een zich vervelen bij iets, waarbij verveling als min of meer voortkomend vanuit zichzelf wordt ervaren. Men verveelt zich bijvoorbeeld in een gezelschap dat op zich heel onderhoudend is.
- c Verveling als stemming zonder meer, waarin het iemand vervelend te moede is, zonder dat daarvoor een bepaalde oorzaak, buiten of binnen de persoon, kan worden aangetoond (GM: hfdst. II, III, IV).

Vervolgens gaat hij de verveling analyseren aan de hand van drie voorbeelden overeenkomstig de aangegeven niveaus. Als inleiding hierop geeft hij een filosofische verdieping van enkele algemene, maar belangrijke ervaringsaspecten, die zich binnen die stemmingsniveaus voordoen.

- In de uitdrukking 'vervelend boek' wordt een tegenstrijdigheid weergegeven. Een boek als zodanig kan niet vervelend zijn. Hoe komt dit vervelende in het boek? Het 'vervelend zijn' moet door iemand eraan toegeschreven zijn. Dit kan gebeuren, doordat men zich bijvoorbeeld tot een boek voelde aangetrokken door het onderwerp dat het behandelde, maar vervolgens tot de bevinding kwam dat het slecht geschreven was. De objectieve aanduiding 'vervelend boek' heeft blijkaar de omgang ermee als voorwaarde. Op deze wijze zijn de meest objectieve

eigenschappen van de dingen door de subjectieve ervaring ervan subject-betrokken. Men ervaart iets aan de dingen wat als het ware ertoe uitnodigt om ze zo te noemen. Het boek brengt slechts in een stemming, omdat het iets van de verborgen stemming in de mens in zich heeft gekregen, waardoor deze manifest wordt. Het boek is niet de oorzaak van de verveling, omdat deze primair als mogelijkheid in het innerlijk van de mens is opgesloten en door de betrokkenheid bij het boek wordt gewekt. De stemming omspeelt, ofschoon ze innerlijk is, tegelijk het object buiten zonder dat er sprake is van een overdracht van stemming. Het karakteristieke aan het object (het vervelende) is dus enerzijds objectief, het slecht geschreven zijn, en anderzijds tevens subjectief. Verveling en uiteindelijk elke stemming is in wezen tweeslachtig. Het wezenlijke stemmingskarakter ligt in de wijze waarop men zich tot dit object verhoudt danwel erdoor wordt aangesproken.

- In deze wederzijdse verhouding onderscheidt Heidegger het 'hinhaltende' en het 'leerlassende' als complementaire structuurmomenten. Daarin wordt het typische in verveling weergegeven, namelijk dat men enerzijds door iets wordt aangetrokken (het 'hin') en anderzijds er niet werkelijk door opgenomen wordt, terwijl men zich ook niet werkelijk los ervan kan maken (het 'haltende'). In het 'leerlassende' wordt uitgedrukt, dat het gevoel van vervulling van de verwachting ontbreekt (ibid. § 21). Een en ander verduidelijkt zijn uitspraak: "Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein" (GM: 7). Ze zegt in de eerste plaats dat de filosofische problematiek slechts te vatten is vanuit een grondstemming en dat verveling, als mogelijkheid tot besef van noodzakelijkheid tot openheid naar het zijn van het Dasein, nodig is om tot filosoferen te kunnen komen. Filosoferen als uiting van heimwee naar een zich overal thuis voelen houdt immers in de 'Hingehaltenheit' van een verlangen en tevens het daarin 'Leergelassen' zijn. Dat wil eigenlijk zeggen dat het filosoferen verwijst naar een gescheiden zijn van iets dat bij de mens hoort: naar een verlangen opgenomen te zijn in geborgenheid in de wereld, naar een éénwording met die wereld, naar een gevoelen van het zich bewust te zijn in de spanningsverhouding te staan van mens en wereld, die nooit geheel opgelost wordt.

- In het leegtegevoel van de verveling stoot men telkens op het verschijnsel dat de tijd lang duurt. Het Duitse 'Langeweile' geeft dit weer in de benaming van deze beleving. Het grondkarakter van deze beleving is de specifieke kwaliteit van die betrokkenheid van subject en object. Het is daarom belangrijk over die betrokkenheid meer te weten. Noch de wetenschappelijke benadering is hiervoor mogelijk, omdat het hier gaat om het in ervaring brengen van het wezen van het verschijnsel, noch is dit mogelijk door zich in de toestand verveling te verplaatsen, omdat het opzettelijk karakter ervan tegengesteld is aan het 'in stemming' geraken. Het tijdverdrijf is echter een mogelijkheid. Het is een feitelijk gegeven, dat men zich

tegen de verveling verzet door te trachten haar te verdrijven. Dit verdrijven betekent een zich bewust begeven in de problematiek van het lang duren van de tijd. Het is een voortdurende confrontatie en een wisselend dominerende positie met betrekking tot de verveling. In deze verhouding zal de verveling zich scherper profileren en in haar wezen onderkend kunnen worden. Ze zal des te scherper verwijzen naar wat de mens eigenlijk ontbeert, naar welke behoefte de verveling eigenlijk verwijst.

- In het verschijnsel verveling komt de verhouding van de mens tot de tijd bloot te liggen. Ook bestaat er een samenhang van tijd met betrekking tot 'Welt', 'Endelijkheid' en 'Einsamkeit'. In deze wederzijdse tijdsbetrekking tot het menselijk bestaan wordt de verveling als grondstemming bevestigd als een juist uitgangspunt voor een verstaan van eerdergenoemde metafysische begrippen.

4.2.1. De eerste vorm

In het eerste voorbeeld van Heidegger moet iemand op de trein wachten die te laat komt. Aan de daardoor onverwacht beschikbaar gekomen tijd heeft de reiziger nog geen bestemming gegeven. Hij loopt wat rond op het perron, bekijkt de omgeving, kijkt herhaaldelijk op de klok. Hij voelt zich onbehaaglijk, weet kennelijk met de beschikbaar gekomen tijd en de nieuwe situatie geen goed raad en tracht deze te verdrijven. Er is een conflict tussen wenselijkheid en feitelijkheid. De situatie wordt gekenmerkt door gedwongen wachten, dat zich uitdrukt in ongeduld en onrust (ibid. 141); hij verveelt zich. Hij tracht de tijd te verdrijven en zoekt in de nieuwe situatie naar iets dat aan deze situatie een zinnige inhoud kan geven.

Deze verveling is niet het wachten als zodanig, omdat dit ook kan verlopen in een harmonieuze gemoedsrust. Ook het ongeduld, het kijken op de klok of het onrustig rondlopen is niet de beleving zelf; het zijn de begeleidingsverschijnselen van een dieper liggend probleem: het verdrijven van het ongenoegen van het wachten, van de tijd. In de verveling wordt men blijkbaar met een bewuste beleving van het verschijnsel tijd geconfronteerd. De tijd duurt lang. In het zoeken naar een tijdverdrijf wordt men zich de verveling als tijdsprobleem dieper bewust (ibid. 140-149). Het tijdverdrijf blijft altijd door de verveling als een schaduw vergezeld. De tijd - en dus de verveling - is niet verdwenen; ze is slechts naar de achtergrond gedrongen door zich opzettelijk, bewust met iets bezig te houden. In het bewuste en opzettelijk gewilde is het verdeelde en dus verveelde opgesloten.

De structuurmomenten van het opgehouden worden in de tijd en van het vervolgens leeggelaten worden door het station, omdat het niet aan de verwachtingen voldoet, zijn hier duidelijk te herkennen. Verveeld worden is een opgehouden worden in de totaalbeleving van de werkelijkheid door de verdeeldheid in de

beleving. Verdeeldheid wordt als onaangenaam beleefd; men wil ervan verlost worden. Al die tijd dat men daarin niet slaagt wordt beleefd als lang, omdat de tijd als tijdsverloop niet is opgenomen in het geheel van de ervaren werkelijkheid. Verveling zonder tijdverdrijf is dan ook onleefbaar. In het tijdverdrijf schept men zich een andere, een nieuwe, een zo goed mogelijk bij zich passende wereld. Het is de uitdrukking van onstilbaar verlangen naar erbij horen, naar beleving van heelheid, van eenheid met zijn wereld.

De beleving van het leeg gelaten worden door de dingen betekent niet, dat de dingen als zodanig leeg zijn, d.i. geen betekenis dragen. Ze zijn echter voor de reiziger niet aantrekkelijk, zodat er geen betekenisgevende verhouding met de dingen tot stand komt. Leeg betekent dan: wel aanwezig en beschikbaar, maar niets te bieden hebbend, althans niet datgene wat verwacht wordt. Het station biedt niet wat het had moeten bieden. Juist de aanwezigheid van de dingen maakt de leegte, als een leeg gelaten worden door de dingen, mogelijk.

De verveling is het gevolg van een concreet aanwijsbare oorzaak. Wil het station in deze bepaalde vorm van verveling niet vervelen, dan blijkt het noodzakelijk het in zijn specifieke tijd aan te treffen, namelijk als mogelijkheid om zich volgens een bepaald tijdschema per trein op reis te kunnen begeven. Heidegger komt nu in overdrachtelijke zin tot de stelling, dat, als de dingen telkens hún tijd hebben en telkens in hún tijd worden aangetroffen, verveling wellicht uitblijft (GM: § 23-159). Verveling is dan in het algemeen slechts mogelijk, omdat ieder ding 'zijn tijd' heeft. Dat wil eigenlijk zeggen, dat alles - in ruime zin - zijn eigen verleden, zijn eigen mogelijkheden heeft, waarvandaan een ontmoeting gepland en gerealiseerd kan worden (ibid. § 19 - § 23; SZ: 231-235). Het 'haltende' is het niet bij elkaar passen; het 'hin' is het verlangen naar het andere, in het 'alltägliche' van de trein/station-situatie geactualiseerd weergegeven.

4.2.2. De tweede vorm

In het tweede voorbeeld wordt iemand door een goede kennis uitgenodigd bij hem de avond door te brengen. Ondanks de gulle gastvrijheid en uitstekende sfeer bespeurt hij bij zichzelf na afloop toch een vage nasmaak van verveling. Het is niet direct duidelijk waarvandaan deze verveling komt. Hij heeft geen tijd verloren zoals gebeurde bij de reiziger toen de trein te laat arriveerde. Hij heeft zich vrijwillig in deze situatie begeven en zijn tijd ervoor beschikbaar gesteld. Gedurende de avond had hij ook geen behoefte eraan om voortdurend op de klok te kijken en hij voelde zich niet rusteloos. Er zijn ook geen duidelijke tekenen te onderkennen die erop wijzen dat hij gedurende de avond zocht naar middelen om zijn tijd te verdrijven. Dit zou ook strijdig zijn met het vrijwillig beschikbaar stellen van zijn tijd voor deze avond. De verveling is niet ontstaan door gebeurtenissen

gedurende de avond, omdat die geheel opgenomen zijn in een prettig verlopen totaalgebeuren. De verveling is blijkbaar toen al aanwezig geweest. Het tijdverdrijf heeft niet bestaan uit bepaalde, op zichzelf staande gedragingen maar uit het gedrag en de omgang in zijn totaliteit. De hele avond, de uitnodiging zelf is tijdverdrijf geweest. Verveling en tijdverdrijf zijn hier op bijzondere wijze met elkaar vervlochten. Daarom was het tijdverdrijf zo moeilijk te vinden (ibid. § 24-170).

Typerend voor het gedrag van betrokkene is geweest dat hij zijn tijd ervoor beschikbaar heeft gesteld en zich zodanig door de omstandigheden van die avond heeft laten leiden, dat zijn eigen initiatief, zijn zelf, onvoldoende aan bod is gekomen. Hij heeft zich tegenwoordig gesteld, zijn persoonlijke tijd ontdaan van verleden en toekomst, zodat deze, zijn eigen, typisch persoonlijke tijd als het ware verworden is tot een uitgedijd 'nu'. In dit 'nu' heeft hij zich wel opengesteld voor de situatie, maar zijn vanzelfsprekende reacties achterwege gelaten, waardoor hij zichzelf in zijn oorspronkelijke mogelijkheden geweld heeft aangedaan en laten aandoen. Zijn zelfgevoel, waarin zijn eigen tijd wordt beleefd, wordt niet bevredigd. Hij realiseert zich in de omgang geen eigen wereld. De wereld, als het geheel van zijn mogelijkheden, gaat niet voor hem open. Hij gaat aan deze mogelijkheden voorbij en daarmee aan zijn eigenlijk wezen als 'Dasein' (SZ: 168, 275-276, 184, 187 e.v.).

Dit staande 'nu' noemt Heidegger een 'stehende' tijd. De tijd stroomt ('flieszt') niet. Aan het 'nu' wordt de mogelijkheid ontnomen van het 'nog niet' naar het 'niet meer'. De tijd die hij genomen heeft, is zijn tijd. Deze staande tijd is hijzelf, maar hijzelf als het achtergelatene ('Zurückgelassene') van verleden en toekomst. In de verveling die eruit ontstaat wordt de gebondenheid aan zijn eigen oorspronkelijke tijd, de gebondenheid aan zichzelf, manifest (GM: § 25, 188-189). Dit niet kunnen beschikken over zijn eigen tijd en dus niet over zijn mogelijkheden als 'Dasein' en het daardoor niet in fundamenteel harmonische verhouding kunnen staan tot het eigen zijn, is het opgehouden worden. Het opgehouden worden wortelt in het 'zijn eigen tijd hebben' en vervolgens het zich van dit 'eigen tijd hebben' als behorend tot het wezenlijke van het 'Dasein' onthouden. "Die Lange-weile also, können wir vorgreifend sagen, entsteht einer ganz bestimmten Art und Weise, wie unsere eigene Zeitlichkeit sich zeitigt" (ibid. § 26-191).

De gehele avond blijkt een vorm van tijdverdrijf geweest te zijn. Er was geen 'engagement' met de situatie. Misschien had hij de avond eigenlijk liever elders doorgebracht, maar heeft hij om een of andere reden voor deze avond gekozen. Gedurende de avond heeft hij zich - zijn tijd - van die andere mogelijke keuze niet helemaal los kunnen maken. In de door Heidegger geschetste situatie ligt de spanning van de keuze tussen wat men eigenlijk wil of verlangt en wat men feitelijk doet. Betrokkene heeft zijn eigen tijd door deze te beperken tot het 'nu' onvoldoende ingesteld op deze avond, waardoor hij onvoldoende in relatie komt

met de eigen tijd van de ander. De betekenisinhoud van de omgang wordt daardoor wederkerig onvoldoende verwerkelijk. In algemene zin kan men zeggen dat hij zich wat betreft het diepere, meer waardevolle van zijn persoonlijkheid niet in eigenlijke betrekking heeft gesteld met de ander. Het verlangen naar diepere betrokkenheid, naar opheffing van verdeeldheid met de ander wordt niet werkelijk bevredigd. Het complementaire structuurmoment van de leegte-ervaring is ontstaan in het niet kunnen ontmoeten van de ander door het er niet zijn als 'Dasein' in zijn mogelijkheden.

Ter verheldering van de eerste (I) en tweede vorm (II) van verveling zijn hun belangrijkste verschillen als volgt samengevat:

- Met betrekking tot het structuurmoment van de 'Leergelassenheit': In I is er slechts een uitblijven van vervulling met betrekking tot een voorhanden zijnde leegte. In II is er allereerst een zich vormen van de leegte.
- Met betrekking tot het structuurmoment van de 'Hingehaltenheit': In I wordt men opgehouden door het traag verloop van onmisbare tijd. In II kan men zich niet losmaken van de staande tijd als een onvolkomen zelf.
- Met betrekking tot de gebondenheid van de verveling aan een situatie: In I is er gebondenheid aan een bepaalde situatie, begrensd door omstandigheden buiten de persoon. In II ontbreekt gebondenheid aan wat in de situatie plaats heeft.

In de volgende twee punten wordt dit onderscheid nader toegelicht:

1. In I is het zoeken naar tijdverdrijf opvallend. In II speelt het tijdverdrijf zich tijdens de situatie, zelfs voor betrokkene, onopvallend af.
 2. In I is er rusteloosheid in het verdrijven van de tijd, een enigszins verward pogen om aan de verveling te ontkomen. In II heeft het tijdverdrijf eerder een voor de verveling ontwijkende functie. De verveling is meer een zich-laten-vervelen.
- Het onderscheid met betrekking tot de mate ('Schwingungsweite') van verveling: In I is de mate van verveling afhankelijk van wat de verveling veroorzaakt en het overeenkomstig gefixeerd daaraan zijn. In II is de mate van verveling afhankelijk van de verwevenheid van de verveling met het geheel van de situatie.
 - Tenslotte een samenvatting met betrekking tot de vooraf genoemde punten: In I is de verveling als het ware uitwendig, vanuit een bepaalde omgeving ontstaan. In II stijgt verveling *in* en *uit* het 'Dasein' op bij gelegenheid van de betreffende situatie. In I probeert men aan het toeval der verveling te ontsnappen. In II wordt men naar binnengetrokken in de eigen last ('eigene Schwere') der verveling (ibid. § 28, 196-197).

4.2.3. De derde vorm

In het derde voorbeeld heeft de verveling 'het is mij vervelend te moede' niet meer betrekking op een bepaalde situatie. Heeft het in de voorgaande vormen nog zin om naar tijdverdrijf te zoeken, dit is nu niet meer het geval, omdat alles bij voorbaat vervelend gevonden wordt. Het vervelend makende is niet een bepaalde buiten de persoon liggende situatie (ibid. 204). De verveling is nu ook dieper, in die zin, dat de verveling in dit geval uitsluitend op de situatie van het 'zelf' is terug te voeren. De structuurmomenten zijn hier moeilijker te onderkennen; ze liggen buiten de onmiddellijke herkenning, buiten het concreet bewustzijn. Niet de verhouding van de mens tot de zijnden in hun bepaalde concrete situatie, maar de verhouding tot de zijnden in hun wezenlijke onderscheidende tijdsoorsprong is in het geding. Hier stelt men zich in principe niet open voor de wereld als zodanig.

In deze verveling is men aan de ontmoeting met het alledaagse onttrokken. Het 'zelf', de ik-heid ('Ichlichkeit' § 32-210) in zijn feitelijke betrokkenheid bij de zijnden, heeft opgehouden te bestaan; men staat niet meer als subject tegenover de zijnden; de existentie ervaart zich als uitgeleverd aan het zich in de wereld niet openbarende zijnde. Dat wil zeggen dat het subject zich niet als subject op het object c.q. de wereld betrokken voelt. Deze ervaring van het overgeleverd zijn verwijst impliciet naar het greep kunnen en eigenlijk moeten hebben op de zijnden in de wereld, maar het daartoe onmachtig zijn. Men ziet, hoort, voelt de dingen, de wereld, maar heeft er geen geordende greep op, waardoor een wezenlijk zinvol handelen onmogelijk wordt. Het tijdkarakter van deze verveling is dan ook niet objectief bepaald als in het eerste voorbeeld, of door een subjectief verkeerde inschatting van een gewenste gedragshouding, waardoor men zijn 'zelf' tekort heeft gedaan. In het derde voorbeeld is het 'Dasein' als tijd zelf in het geding. Het 'Dasein' beweegt zich namelijk voortdurend in datgene, wat als eenheid gezien kan worden van verleden, heden en toekomst. Heidegger noemt dit de 'All-Horizont der Zeit' (ibid. § 32-218). Als men dan ook zegt, dat de zijnden zich niet in hun geheel openbaren, dan wordt met dit 'in hun geheel' de eenheid van deze drie-voudige horizon bedoeld. De 'eigen tijd' van die mens heeft zich blijkbaar dan zo gevormd, dat deze zich niet open stelt voor de zijnden. Het andere, de ander wordt niet in zijn eigen zijn erkend, men stelt zich niet in op het eigen zijn van de zijnden, zodat de zijnden zich derhalve niet aan het 'Dasein' openbaren; er is een afsluiting met de wereld ontstaan; er is geen samen-zijn.

In deze niet beantwoordende houding ligt een verwijzing naar de vanuit het 'zijn' braakliggende mogelijkheden. Deze braakliggende mogelijkheden vormen de leegte van deze diepe verveling, terwijl in de niet beantwoordende houding het opgehouden zijn opgesloten ligt, dat ook hier verwijst naar het tijdkarakter van het wezen

van de verveling (GM: 212). De tijd heeft dus een fundamenteel aandeel aan het mogelijk maken van de openbaarheid van de zijnden in hun geheel; het is een mogelijkheidsvoorwaarde om te zijn.

4.3. De verveling als een niet vervuld worden in het verlangen naar zelfverwerkelijking, als gebrek aan 'engagement'

In de drie vormen van verveling is steeds sprake van verlangen naar vervulling. In de eerste twee vormen is het een bepaalde gebeurtenis en heeft het verlangen betrekking op vervulling van een detail van het leven; in de derde vorm ontbreekt die bepaaldheid en heeft het niet vervuld worden van het verlangen betrekking op het uitblijven van vervulling van het mogelijke, van zelfverwerkelijking, van verwerkelijking van het leven als zodanig, van het leven als een geworpen zijn.

Heidegger gaat er zonder meer vanuit, dat men voortdurend aangetrokken wordt door iets, dat er aanhoudend interesse is voor iets. Dit fundamentele uitgangspunt kan men terugvinden in zijn uitspraak (ontleend aan Novalis), dat filosofie een heimwee is, een drift overal thuis te zijn. Dit 'overal' betekent het thuis zijn in zijn wereld. In het zijn in de wereld is altijd sprake van een wachten op iets; men wordt altijd door iets 'als wereld' aangesproken (GM: 7-8). Dit verlangen thuis te willen zijn, naar geborgenheid in de wereld, naar eenheid met die wereld, is niet blind en niet 'richtungslos', maar datgene wat in de mens oproept tot bijvoorbeeld vragen naar de betekenis en onderlinge samenhang van wereld, eindigheid en eenzaamheid ('Vereinzeling') (GM: 9). Het filosoferen als verlangen is een vragen naar wat de wereld eigenlijk is (GM: 11-12). In het verlangen is dus zowel een uitgaan van het 'Dasein' naar zijn wereld als een opgeroepen, een aangesproken worden door de wereld. Dit verlangen is de grond van het 'Hinhaltende' en 'Leerlassende' als structuurmomenten van de verveling.

Doordat Heidegger het verlangen in de structuur van de tijdelijkheid plaatst, is het voorafgaand aan de mens en daardoor niet te achterhalen. Dat wil zeggen dat de vervulling van het verlangen door de vervulling van iets dat voorhanden is, in principe onmogelijk is. Het leven zelf, het 'Dasein' als een vormgeving aan het zijn, is volgens Heidegger een vorm van het verlangen. Dit verlangen komt tot uiting in de transcendentale verbeeldingskracht, d.i. het vermogen waardoor het geheel van mogelijkheden vanuit het zijn van het 'Dasein' wordt ontworpen (Vedder, 1985: 454). In de mogelijkheid van het zijn is het verlangen impliciet aanwezig.

De wereld, als het geheel van mogelijkheden, overtreft het zijnde, waardoor het werkelijk zijnde als verwerkelijking van het mogelijke slechts een deel is van het geheel. Het zijn van het 'Dasein' is als mogelijkheid rijker dan het zijnde als het voorhandene. Het besef van het zich bevinden in een overvloed aan mogelijkheden

brengt een oorspronkelijke onvervuldheid met zich mee. Door het verlangen ontstaat de ervaring van het tekort. Het is geen werkelijke maar een structurele onvervuldheid. Door dit aanhoudende 'niet hebben' kan het 'Dasein' zich nooit geheel verwerkelijken. Voor Heidegger is het zijnde echter niet zodanig tekortschietend, dat het overstegen dient te worden naar een volledige werkelijkheid. Het verlangen bij Heidegger staat niet in het eeuwigheidsperspectief van een boventijdelijke waarheid, waar geen plaats meer is voor de beweging van het verlangen. De mogelijkheid heeft bij hem het primaat; de toekomst als vervulling heeft plaats gemaakt voor het eeuwig heden; de tijdelijkheid is de ziel van het verlangen (Vedder, 1983: 143-149).

Het 'Dasein' is gericht op het geheel van mogelijkheden als het omwille, waarop de wil van het 'Dasein' is gericht. In het gericht zijn op mogelijkheden gaat het om de verhouding en niet om het bezit. Het gaat om het openhouden van de verhouding, om de toegang tot het zijn als bron van eigenlijke mogelijkheden. Door het bezit zou de mogelijkheid en daardoor de tijdelijkheid ten einde zijn. Het verlangen zou door het realiseren van het mogelijke tot een onrustig zoeken worden naar nieuwe mogelijkheden. In het eigenlijke, fundamentele verlangen tracht de mens zichzelf in zijn verhouding tot het zijn te verstaan (ibid. 1985: 462-463). Het is het mogelijk makende vermogen in het zijn van het 'Dasein', een verzamelend verlangen, waarin ieder zijnde tot zichzelf kan komen. Dit verlangen wordt gekenmerkt door het laten zijn van het zijnde. Het verlangen is bovendien een wederkerige verhouding. Men verlangt alleen wat reeds tevoren naar ons verlangt, doordat het ons toegenegen is (ibid. 466). In het verlangen komt het existentieel dualisme tot uitdrukking, dat Heidegger onderkent in de verhouding subject - object. In zijn filosofisch denken tracht hij deze tegenstelling te overstijgen, door het 'Da' met het 'Sein' in het 'Dasein' te verbinden. Het verschijnsel verveling komt bloot te liggen, waar hij de 'Verfallenheit' van het alledaagse leven en het eigenlijke 'zijn' van de mens met elkaar confronteert.

4.3.1. Het verlangen en de tijdhorizon

In de verveling als grondstemming is het de tijdhorizon, die de existentie in haar mogelijkheden vrij kan maken of belemmeren. Die tijdhorizon geeft het verlangen toegang tot de verwerkelijking van het mogelijke als mogelijkheid. Het 'Dasein' kan zich slechts ontsluiten tot de zijnden, als de tijdhorizon in een punt ('Spitze') samenkomt, waardoor het zich tot handelen hier en nu ontsluit. Dit ontsluiten van het 'Dasein' tot zichzelf is mogelijk in het 'ogenblik', de blik van het 'Dasein' in de drie richtingen van het nu, de toekomst en het verleden (GM: 226). In het ontsluiten maakt het 'Dasein' gebruik van de tijd als 'ogenblik'. Het 'ogenblik'

is niets anders dan de blik der ontslotenheid, waarin de mogelijkheid van een eigenlijk handelen zich opent en de vrijheid van het 'Dasein' zich openbaart.

In het proces van het samenkomen in één punt is, door het ontstaan der extasen in omgang met die wereld, altijd een samenhang met de wereld ingesloten. Er heeft een wederzijds openstaan plaats tussen beide horizonten. Als dit wederzijds openstaan in het diepste innerlijk ontbreekt, dan dient men de confrontatie met het eigen zijn aan te durven, om vanuit de mogelijkheden van zijn zijn alsnog tot die openheid te komen. Het zich verzetten tegen verveling is het zich verzetten tegen het ontdekken van zijn werkelijke mogelijkheden, tegen zijn eigen 'Dasein' als tijd: "Das Bannende ist nichts anderes als der Zeithorizont. Die Zeit bannt das Dasein, aber nicht als die stehengebliebene im Unterschied zum Flusz, sondern die Zeit die je das Dasein selbst im Ganzen ist" (GM: 221). Dit verzetten, waardoor die nood wordt voorkomen en men zich niet gedrongen ziet tot confrontatie met het eigenlijke van het 'Dasein', aldus niet toekomt aan het zich ontsluiten door het 'ogenblik', is een belemmering om in een oorspronkelijke verhouding tot zichzelf te komen en daarvandaan zich in de wereld te verwerkelijken. In het alledaagse leven zal men zich in het algemeen tussen de polen van het niet meer kunnen doordringen tot de zijden en van het 'ogenblik' bevinden.

De vraag naar een bepaalde diepe verveling is eigenlijk de vraag naar een specifieke leegte en naar een specifieke wijze van opgehouden zijn. Zo acht Heidegger aan die verveling, die blijkt uit het cultuurfilosofische werk van Spengler, ten grondslag te liggen:

- het zich niet ontsluiten van het 'Dasein' voor de noodzaak de verantwoordelijkheid voor het 'Dasein' op zich te nemen (GM: deel I, hfdst. V);
- de leegte gevormd door het uitblijven van werkelijke nood van het 'Dasein', zodat niemand met de ander in de verankerde eenheid (van het 'ogenblik') van wezenlijk handelen staat. Deze nood wordt door de alledaagse tijdverdrijvende bezigheden versluierd.

4.3.2. Het zich ontsluiten voor het zijn van het 'Dasein'

De mogelijkheid tot zelfverwerkelijking heeft tot voorwaarde, dat dit verwerkelijken plaats heeft vanuit een oorspronkelijk zelf. De stemming is bij uitstek de situatie, waarin de gehele persoonlijkheid, het geheel van lichamelijke, psychische en geestelijke functies, betrokken is. In de stemming is de beleving van het totale van de leefmogelijkheid van dat moment. Verveling als stemming is de uitdrukking van het hoe in de wereld staan. De verveling, als uitdrukking van het disharmonisch in de wereld staan, is onaangenaam tot angstverwekkend, omdat de mens in zijn diepste zijn verlangt naar een harmonisch zinvol omgaan met de wereld. In de verveling is daarom een voortdurend verlangen naar openheid naar de

wereld. Deze openheid vraagt echter primair een openheid naar zichzelf, naar het zijn van het 'Dasein' om daar vanuit het mogelijke als mogelijkheid te doen zijn. Het zich vervelen als zodanig - hoewel het in zekere zin een breuk met de wereld is, waardoor het de mogelijkheid in zich heeft zich in te stellen op het zijn van het 'Dasein' - is daarvoor niet de juiste toestand, omdat in de verveling niet de toewending naar het zijn ligt opgesloten. Verveling is een toestand van het niets, noch een betrokken zijn op de wereld, noch op zijn zijn.

De toegang van het zijn vraagt niet een zich los maken maar een los laten van de wereld door een impliciete gerichtheid op het zijn, vanwaar men zich richt op de wereld. Deze houding van de mens blijkt zich te kunnen ontwikkelen in de angst, waartoe de verveling verwordt, indien het tijdverdrijf haar niet naar de achtergrond weet te dringen, waardoor men zich niet van dit niets of bijna niets kan losmaken. In deze angst is men in zijn redelijkheid geschokt. Deze voldoet niet meer. Men voelt zich onmachtig. Er treedt een gevoel op van overgeleverd zijn aan de omstandigheden, zijn lot niet meer te beheersen. In de angst ervaart men zijn nietigheid, de mogelijkheid van zijn onmogelijkheid, geen grond te zijn van zijn bestaan, van zijn zijn en 'zo zijn'. Daarom beschouwt Heidegger "Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins" (SZ: § 40: 184-191). Hij onderscheidt de angst van de vrees. De vrees komt voort uit een zich bedreigd voelen door iets bepaalds; men kan het in zijn bedreigend zijn onderkennen en zich daardoor ertegen verdedigen, ook al is dit een vluchten. Het 'waarvoor' van de angst is echter het 'zijn in de wereld' als zodanig. De angst is angst door het 'in de wereld zijn' zelf. In de angst heeft de wereld niets meer te bieden, men is er niet meer thuis en werpt het 'Dasein' terug op datgene waarom het in angst is, namelijk op zijn 'eigenlijk' in de wereld kunnen zijn (SZ: 187-188). In de angst beleeft men zijn oorspronkelijke nietigheid, het geen grond zijn van zichzelf en ontwerp zijn naar de dood. Heidegger noemt dit 'Das Schuldigsein'. Het oorspronkelijke karakter van deze nietigheid sluit datgene wat men in de alledaagse zin onder 'schuldig zijn' verstaat uit: het in gebreke zijn van een horen te zijn, het in de oorzakelijke zin schuldig zijn aan iets of iemand. Het 'Das Schuldigsein' van Heidegger is een schuldig zijn in existentiële zin, een besef van ontologische schuld. In het begrip schuld liggen het 'niet' en de verantwoordelijkheid, het 'grond zijn' voor dit 'niet' opgesloten.

De formeel existentiële zin van het 'schuldig zijn' is het 'grond zijn' voor een bepaald zijn door een 'niet', het 'grond zijn' van een nietigheid (SZ: 283). Dit 'schuldig zijn' is dus geen resultaat van een schuld, maar omgekeerd. Laatstgenoemd 'schuldig zijn' wordt pas mogelijk op grond van een oorspronkelijk 'schuldig zijn' (SZ: 284). 'Grond zijnd' wil zeggen: als geworpen, existing zijnde, blijft het 'Dasein' permanent achter bij zijn mogelijkheden. 'Grond zijn' betekent dus zijn eigen zijn totaal niet machtig zijn en in de zin van Heidegger een 'schuldig

zijn'. "Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern 'ist' im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, dass das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann". Het gegeven dat dit oorspronkelijke 'schuldig zijn' in het algemeen niet onderkend wordt doordat het alledaagse leven het in zich heeft dit te versluieren, onthult slechts de eigenlijke nietigheid als het eerdere, oorspronkelijke. "Ursprünglicher als jedes Wissen darum ist das Schuldig sein" (SZ: 286; SZ: 280-289; Van Doosselaere, 1975: 449-451).

'Die Gelassenheit' als die stemming, waarin men zich voor het 'zijn' ontsluit

De ervaring van het 'niets' heeft geen nihilistische betekenis, omdat het de uiteindelijke zin van het zijnde openbaart. Het openbaart dat het 'slechts' zijnde is en dat dit pas onderkend kan worden vanuit een ondoorgrondelijk gegeven, dat Heidegger het 'Nichts' noemt. Het moet beschouwd worden als de verwoording van een poging om het ontologisch verschil tussen het zijn en het zijnde aan te geven, wat de mogelijkheid opent naar een oorspronkelijke zijnservaring. Als men de moed heeft om deze ervaring te ondergaan, dan is dit een eigenlijk antwoord op het aangesproken worden door het zijn. Ontbreekt het de mens aan deze moed door angst voor deze angst, dan komt men niet toe aan het oorspronkelijk denken, maar blijft verstrikt in het berekenend denken, het oneigenlijk denken.

De angst openbaart het 'niets' als de horizon, die naar het zijn verwijst. De ervaring van het 'niets' is een poging tot het meest wezenlijk denken, tot het denken van het zijn. De bewustwording van het ontologisch andere als een mysterie, dat de zijnden laat zijn ('Ereignis') tot wat ze zijn, zonder dat dit zijn tot het zijnde te herleiden valt, dat Heidegger ook wel het hoogste of het heilige noemt, brengt de mens tot schroomvalligheid, deemoed, respect, bescheidenheid. De ervaring van het zijn blijkt buiten de macht van de mens te liggen. De zijnservaring is een gave; zij is een deel worden aan het zijn vanuit het zijn en onthult dat elke vorm van kennis een gebeuren vanuit het zijn is. Deze toestand van ontvankelijkheid waarin de angst milder wordt en overgaat naar harmonie en rust en men open staat voor het mysterie, noemt Heidegger de 'Gelassenheit' (gelatenheid). Het is een zich toevertrouwen aan de geschiedende openheid, een houding, slechts mogelijk op grond van een oorspronkelijke kracht in de mens en uiteindelijk een gave van het zijnsgebeuren (Van Doosselaere, 1975: 452-457; *ibid.* in: Heidegger, 1979, p. 102, noot 52).

In deze 'Gelassenheit' onderwerpt men zich aan de mogelijkheden van het zijn, dat in zijn onuitputtelijkheid van mogelijkheden tot een harmonische relatie met zichzelf en de wereld in staat stelt. In de openheid naar het onbekende, naar het mysterie van de oorspronkelijkheid van het zijn van het 'Dasein' kan de mens

zichzelf worden, tot vervulling komen. De gelatenheid is het affectieve klimaat, waarin het latere heideggeriaanse denken blijkt te zijn ingebed. Dit oorspronkelijker denken is het echte zijnsdenken en staat tegenover het metafysische denken, dat opgesloten blijft in het bedenken van het zijnde, dat het zijnde vanuit zichzelf wil verklaren. Het oorspronkelijk denken, het eigenlijke, wezenlijke, bezinnende denken noemt Heidegger o.a. het 'andenkende denken' ('Andenken'), het 'Denken des Seins'.

Heidegger noemt de met angst vervulde bereidheid tot een op het zijn geënt levensontwerp 'Entschlossenheit'. "Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins"; "mit der Entschlossenheit ist die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins gewonnen. Die Erschlossenheit des Da erschlieszt gleichursprünglich das je ganze In-der-Welt-sein, das heisst die Welt, das In-sein und das Selbst, das als 'ich-bin' dieses Seiende ist" (SZ, 1986: 297). Vervulling in deze zin dient dan niet verstaan te worden in het bereiken van een bepaald doel, dat een beheersen, een bezit veronderstelt, voortkomend vanuit een willen, maar een voortdurend harmonieus in relatie staan met zijn zijn en de wereld. Vervulling betekent als 'Dasein' een voortdurend ogenblikspunt, een voortdurend zich verwerkelijken, een voortdurende mogelijkheid zijn van het zijn van het 'Dasein' in zijn zijn in de wereld. De vervulling is als toestand de dynamiek van de relatie naar het zijn.

Het 'wezenlijk denken' of het 'denken van het zijn' onderkent Heidegger ook bij de dichter. De ware dichter heeft de bereidheid zich te laten aanspreken door wat de mens wezenlijk bepaalt. Vanuit een stemming waarin hij open staat voor wat nooit geheel te vatten is, staat hij open voor het mysterie. Het is een zich onmiddellijk aangesproken voelen in een poëtische omgang met de wereld, die zich in een betrokkenheid op die wereld, op positieve, soms vreugdevolle wijze voltrekt. Het alledaagse denken staat echter in een rationele verhouding tot de wereld, waardoor men eerst tot het niets, de angst moet komen, om tot de stemming van gelatenheid en ontslotenheid tot het zijn te komen. De mens zal altijd verkeren in die spanningssituatie, die gekenmerkt wordt door de uitersten van vreugde en angst. Deze voortdurende spanning noemt Heidegger de 'Schmerz'. Deze benaming herkent men in het heimwee van het filosoferen, het denkende uitdrukken van een voortdurende smart in het verlangen om thuis te zijn, in het niet kunnen samenvallen met wat zo nabij is.

De gelatenheid is primair een pogen tot openstaan voor de dingen in hun eigen mogelijkheden door het berekenende, bedisselende, los te laten. Men dient de bereidheid te hebben afstand te nemen tot de dingen, te willen wachten tot de dingen zich in hun eigen zijn openbaren. Door deze houding kan men komen tot de ontvankelijkheid voor het mysterie als zodanig, tot de eigenlijke gelatenheid

(Van Doosselaere, 1975: 457-462). In de gelatenheid lost het verschijnsel verveling zich op.

4.4. Enkele opmerkingen

- De verveling een grondstemming. Deze stelling (zie tekst III, 4.1.) heeft consequenties voor Heideggers poging om door te dringen tot de eerder genoemde metafysische problematiek. Door de verveling te onderkennen als de juiste stemming voor zijn onderzoek, geeft hij niet alleen aan dat wereld, eindigheid en eenzaamheid het vervelende in zich hebben. Bovendien brengt hij door zijn benaderingswijze met de verveling als grondstemming, deze onderzoeksgebieden op een strikt filosofische en specifiek 'diesseitige' lijn. Het toekennen van cultuurhistorische invloed op de stemming van de mens sluit bij deze gedachte aan. Men mag zich evenwel afvragen, of verveling inderdaad als grondstemming zo nadrukkelijk aanwezig is als Heidegger meent te moeten vaststellen, en of de benaming 'grondstemming' wel juist is. De constatering van de verveling in 'het zich een rol willen kiezen' verwijst in principe inderdaad naar het verschijnsel verveling. Toch wil daarmee nog niet gezegd zijn, dat de verhouding met de wereld daardoor ook fundamenteel gekenmerkt wordt.

De verveling als grondstemming, en dan in de zin van Heidegger, krijgt een sterk accent bij Schopenhauer, Kierkegaard en Nietzsche. Bij hen blijkt de verveling inderdaad een stemming, die zeer diep in hun bestaan grijpt. Niettemin blijkt, dat ook zij daar niet in berusten en naar wegen zoeken om aan deze stemming te ontkomen. Er blijkt dus nog iets te zijn dat dieper ligt, waarvandaan een kracht ontspringt, die sterker is dan verveling, waardoor zij transcenderend trachten te ontkomen aan het naar hun gevoelen het leven beklemmende, het dominerend lijdende in de wereld. Het is deze meer distantie van de wereld nemende activiteit, die zij als ideaal zien en de verveling als een tekort daarvan. Het is dan ook waarschijnlijk onterecht de verveling op één lijn te stellen met andere stemmingen als bijvoorbeeld de vreugde (GM: 89, 96) en haar te kwalificeren als grondstemming. Zij dringt zich als stemming eerder op als een diep in het bestaan grijpende vorm van deficiëntie van een meer oorspronkelijke, de wereld overstijgende stemming, waarnaar men onbedwingbaar verlangt, die men naar de idee van Nietzsche de lust zou kunnen noemen, en die zijn uitdrukking vindt in het verlangen naar zelfverwerkelijking, naar vervulling.

Heideggers mening dat filosoferen slechts vanuit een heimwee mogelijk is, verwijst naar het bestaan van verveling als behorend tot een aspect van het in de wereld zijn. Door de kwalificering van grondstemming heeft hij het zijn in de wereld - althans gezien vanuit de genoemde cultuurhistorische periode, waarin men alsnog een rol wil verwerven - al bij voorbaat een negatief accent gegeven. Strikt

genomen doet zich volgens deze stelling bij elk specifiek verlangen naar bewustwording, bij elke behoefte aan weten een specifieke stemming, grondstemming, c.q. verveling voor. Wel moet opgemerkt worden, dat bij filosoferen de verveling betrekking heeft op fundamentele vragen aangaande het zijnde als verwijzend naar het zijn.

Door het uitgangspunt van de verveling als grondstemming, als een stemming die altijd aanwezig is, ook al is ze sluimerend of onderdrukt, laadt Heidegger de verdenking op zich pessimistisch in het huidige leven te staan. Als dat inderdaad zo is, komt dit dan niet voort uit een soort heimwee naar vroeger tijden? Ook kunnen de volgende uitspraken opgemerkt worden: "Als ersten ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: Die Befindlichkeit erschlieszt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr" (SZ: 136). "Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause musz existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden" (SZ: 189).

De vraagtekens bij de juistheid van de verveling als grondstemming nemen niet weg dat het mogelijk problematische van het 'in de wereld zijn' slechts begrepen kan worden vanuit een overeenkomstige stemming. Het is ook vanuit die stemming slechts mogelijk die beletselen bloot te leggen, waardoor het zicht kan ontstaan door te dringen tot het eigenlijk diepere, het zuivere in de verhouding tot zichzelf en de wereld. De vraag dient zich echter wel aan of vanuit een negatieve benadering van de verhouding van de mens tot zijn wereld wel voldoende licht geworpen wordt op de positieve mogelijkheden in die verhouding.

- De eerste vorm van verveling (zie tekst III, 4.2.1.). Het voorbeeld met het concrete aspect van de kloktijd is wel zeer suggestief, maar ook mogelijk enigermate misleidend ten aanzien van het gegeven: 'zijn eigen tijd hebben'. Men zou ook het voorbeeld kunnen nemen van het willen maken van een fietstocht, die op het laatste moment tengevolge van een onverwacht gebeuren niet kan doorgaan, waardoor men plotseling voor een hoeveelheid lege tijd zit.

Met 'eigen tijd' wordt verwezen naar het typisch eigene, waardoor iets gekarakteriseerd is, bijgevolg als zodanig herkend en van iets anders onderscheiden kan worden. Voor de situatie 'trein/station' is het typische, dat een trein door omstandigheden te laat aan een station kan arriveren; voor een fietstocht is typisch, dat het doorgaan afhankelijk kan zijn van de beschikbaarheid van vrije tijd, van het weer of de staat van het rijwiel. Het 'eigen tijd hebben' maakt het iets tot wat men zou kunnen noemen het 'ding op zich zelf', tot 'Ding an sich'.

- Heidegger - Kierkegaard. Het denken van Heidegger over angst, ogenblik, gelatenheid en zijn begrip 'Entschlossenheit' (zie tekst III, 4.3.2.) hangt in sterke mate samen met het theologisch, metafysisch en psychologisch denken van wat

Kierkegaard beschrijft bij de overgangsstadia en het zich openstellen voor de genade en voor het geloof. De hierna volgende aanhaling karakteriseert in zijn algemeenheid deze situatie: "Ofschoon Heidegger van Kierkegaard uitgaat, heeft hij toch, wat als ironie mag gelden, het thema van Kierkegaard in een hecht georganiseerd en ronduit scholastiek systeem gerationaliseerd" (Heineman, 1967: 93).

Heidegger heeft aan deze verschijnselen echter een existentiale interpretatie gegeven. "Die existenziale Problematik ist ihm (Kierkegaard) aber so fremd, dass er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmässigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht" (SZ: 235, noot 1). En: "S. Kierkegaard hat das existenzielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, dass ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit" (SZ: 338; m.b.t. het 'ontisch' denken van Kierkegaard: zie ook Pöggeler, 1969: 49-51).

Heidegger heeft gepoogd het onzegbare te zeggen. Door deze rationalisering van de existentiële ervaring heeft hij het eigenlijke mysterie daarvan voor sommigen dichterbij gebracht, als het ware geloofwaardiger gemaakt.

- De verantwoordelijkheid voor het 'Dasein' (zie tekst III, 4.3.1.). Heidegger acht de diepste nood in het 'Dasein' niet, dat een bepaalde werkelijke nood ons benauwt, maar het achterwege blijven van een wezenlijke benauwenis, het nog nauwelijks gewaarworden van de afwezigheid van deze benauwenis. Dat kan slechts komen doordat men bij voorbaat niet verstaat wat 'in het achterwege blijven' te kennen gegeven wordt. Heidegger uit vervolgens het verwijt, dat men voor dit verstaan te weinig moeite doet, de verantwoordelijkheid ervoor ontwijkt. "Wer sich nichts zumutet, kann nie um ein Versagen und Versagtsein wissen, sondern er wiegt sich in einem Behagen, das hat, was es wünscht, und nur wünscht, was es haben kann" (§ 38, 245-246).

In het stellen van verantwoordelijkheid voor het 'Dasein' stelt Heidegger de mens ook verantwoordelijkheid voor zijn verveling. Deze problematiek van verantwoordelijkheid is reeds in de 'Inleiding' impliciet en daarna herhaaldelijk ook expliciet aan de orde gekomen. Zij zal daarom vooral aan de hand van zijn analyse van de verveling worden besproken.

4.5. Verantwoordelijkheid voor verveling

4.5.1. In het algemeen

De kern van het probleem bij verveling is de belemmering in de ontsluiting van de tijdhorizon van het 'Dasein' tot het 'ogenblik' in zijn verhouding tot het zijn

van het 'Dasein', tot de zijnden, tot de wereld. Voor de kwaliteit van deze verhouding stelt Heidegger de verveelde verantwoordelijk. "Entsprechend jener Leere im Ganzen musz die äusserste Zumutung an den Menschen angesagt sein, nicht eine beliebige, nicht diese oder jene, sondern die Zumutung an den Menschen schlechthin. Was ist das? Dieses, dasz dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, dasz ihm aufgegeben ist - da zu sein" (GM: 246, 245-249).

De invloed van het angstbegrip van Kierkegaard op dat van Heidegger is hier opmerkelijk, doordat hij het 'schuldig zijn' in de existentiële angst volgens Kierkegaard (zie tekst III, 2.2.1.2.), ook in het existentiale angstbegrip opgenomen (Kierkegaard, 1952: 105 e.v.; De Mendoza, 1970: 142). "Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich 'auf Grund' eines ursprünglichen Schuldigseins". (SZ: 284). Het schuldig zijn berust op het mogelijke niet mogelijk laten zijn. Het 'Gewissen-haben-wollen' is daarin de meest oorspronkelijke existentiële voorwaarde voor de mogelijkheid van feitelijk schuldig worden. Het 'Dasein' kan slechts verantwoordelijk zijn, als het de roep van het zijn om het eigen 'zelf' te laten handelen verstaat (SZ: 288).

Aan de hand van de door Heidegger beschreven en geanalyseerde vormen van verveling zal nu op de verantwoordelijkheid daarvoor worden ingegaan. Aangezien het verschijnsel verveling mogelijk is doordat alles zijn tijd heeft, zal de verantwoordelijkheid van de verveelde voor zijn verveling nagegaan worden op grond van zijn 'Dasein' als tijd. Daarbij gaat het niet om de worteling in de tijd op zich, maar wel om de wijze van die worteling, omdat juist die wijze van worteling mogelijk iets meer kan zeggen over de mogelijkheid van deze ontsluiting en de verantwoordelijkheid met betrekking daartoe. Deze worteling wordt bepaald door de mate van overeenstemming met de dingen op grond van het gegeven, dat alles zijn tijd heeft. Op grond van deze overeenstemming is sprake van die 'Gelassenheit', waardoor er openstaan is naar de ander, het andere. Heidegger ziet de verveling als een verstoring van de betrekkingen van het 'Dasein' met de zijnden, doordat de tijdstructuur van het 'Dasein' niet in overeenstemming is met de tijdstructuur van het zijnde.

Heidegger onderscheidt de drie vormen van verveling aan de hand van drie niveaus van verstoringen in de betrekkingen der tijdhorizonten. Nader gepreciseerd kan men zeggen dat verveling berust op een belemmering in de betrektingsstructuur van de zijnden in hun wederzijdse structurele eenheid, waardoor de 'Gelassenheit', de ontvankelijkheid voor de zijnden als zijnden niet plaats heeft. Door de verveelde verantwoordelijk te stellen voor zijn verveling is Heidegger uitgegaan van een verveling, die het gevolg is van een zich onttrekken aan het aangesproken worden door de zijnden in hun zijn. Deze betrektingsstructuur wordt volgens Heidegger niet tot stand gebracht door het niet op zich nemen van verantwoorde-lijkheid daarvoor. De verantwoordelijkheid waarop hij doelt is het zich openstellen

voor een vraag vanuit het zijn, waardoor het al of niet beantwoorden van deze op het oorspronkelijke van het 'Dasein' betrekking hebbende vraag in de sfeer ligt van existentiële verantwoordelijkheid.

In het algemeen kan verantwoordelijkheid omschreven worden als het zich openstellen ten opzichte van een vraag en vanuit deze houding zich zodanig rekenschap geven van zijn handelen, dat daardoor de vraag opgeheven is (Horn, 1980: 6). Rekenschap geven van zijn handelen in de ontologische zin is rekenschap geven met betrekking tot het gehoor geven aan de oproep van het eigen zijn, het luisteren, het willen vernemen van de mogelijkheden van zijn zijn om deze als 'Dasein' te verwerkelijken. Als iemand de moed niet heeft, de vastberadenheid ('Entschlossenheit') daartoe mist, dan kan dit slechts betekenen, dat hij het daarmee verbonden angstgevoel - het verliezen van beheersing over zichzelf, het oneigenlijke zelf en daarmee over de situatie - niet durft te ondergaan. Doordat alles zijn eigen tijd heeft dreigt het komen tot overeenstemming van de zijnden als overgangsstadium naar ontslotenheid voor het andere zijnde altijd, hoe gering ook, een leegtegevoel met zich mee te brengen. Het mogelijk niet kunnen komen tot die 'Gelassenheit', dreigt de leegte intens en langdurig te maken, waardoor een niet aandurven van die nieuwe taak kan ontstaan. De diepere zin van het niet op zich nemen van verantwoordelijkheid berust blijkbaar op het probleem van de angst, waarin de verveelde voor de leegte, voor zijn nietigheid geplaatst is, waarin hij geconfronteerd wordt met zijn eigenlijke mogelijkheden, met zijn 'Dasein' als mogelijkheid van zijn zijn en in deze beleving tot een keuze moet komen. Het is de angst voor de leegte en het in deze leegte voor zijn 'zelf' geplaatst te worden.

Deze oorspronkelijke, eigenlijke verantwoordelijkheid schrijft Heidegger ook toe aan de mens in de cultuursituatie van de wereld als 'Geschichte', in zijn 'Verfallenheit'. Daarmee legt Heidegger verband tussen het eigenlijk moeten verwerkelijken van existentiële mogelijkheden in het 'Dasein' en het feitelijk kunnen verwerkelijken, zonder daarbij de keuze als zodanig, het moment ('ogenblik') van keuze onder invloed van 'Verfallenheit' te analyseren. Men kan daarbij het volgende overwegen:

- Als men voor verstrooiing, voor verveling kiest, kan dit moeilijk anders gezien worden dan als gevolg van een angst voor de leegte en een gebrek aan vertrouwen in de mogelijkheid van vervulling daarvan door mogelijkheden van het eigenlijke zijn. Men doet een keuze, die beschouwd kan worden als de relatief beste tussen twee kwaden. En hiermee is men beland in de conflictsituatie van het eigenlijke en oneigenlijke. In ernstige gevallen, daar waar de tegenstellingen ingrijpend, diepgaand en onbewust zijn, is de mate van verantwoordelijkheid zonder twijfel problematisch. In de psychoanalyse blijkt verveling dan ook een product van soms diep gewortelde en moeilijk te ontwarren tegenstellingen.

- Het doet ook vreemd aan als Heidegger in het slotgedeelte stelt, dat het op zich nemen van verantwoordelijkheid voor het 'Dasein' als 'Dasein', het zich confronteren met het 'ogenblik', voorwaarde is om zichzelf weer terug te vinden, zonder dat hij rekening houdt met aspecten in de persoonlijkheid als aanpassing, inpassing en afweer. Deze hangen immers nauw samen met het al of niet op zich kunnen nemen van die verantwoordelijkheid, die overeenstemt met de mogelijkheden van betrokkene. Het durven onder ogen zien en het zich zodanig voorbereiden op een taak, dat de noodzakelijke sprong niet een sprong in het niets wordt, is daarom volstrekt nodig.

- Heidegger gaat in het geheel niet in op deze problematiek. Hij stelt de psychologie en de psychoanalyse mede verantwoordelijk voor het niet of onvoldoende op zich willen nemen van verantwoordelijkheid. "Wir können jene tiefe Langeweile im Dasein des heutigen Menschen nicht feststellen, wir können nur fragen, ob der heutige Mensch nicht gerade in und durch alle seine heutigen Menschlichkeiten jene tiefe Langeweile niederhält, und dasz heiszt, ob er nicht sein Dasein als solches sich verbirgt - trotz all der Psychologie und Psychoanalyse, ja gerade durch die Psychologie, die sich heute sogar als Tiefenpsychologie ausgibt" (GM: § 38-248). Het doet denken aan de beschuldiging van de psychiatrie, die het verantwoordelijk stellen van de crimineel voor zijn wandaad zou belemmeren, of het betreuren van het verdwijnen van het zondegevoel ten gevolge van de wetenschappelijke pretenties der gedragswetenschappen. Zo stelt hij niet de vraag waardoor:

- a de reiziger op het station geen interesse kan opbrengen voor zijn omgeving,
- b de uitgenodigde gast zich min of meer tegen zijn zin heeft laten meedrijven op het gebeuren van die avond,
- c iemand terecht komt in zijn 'vervelend te moede zijn' .

Zo kiezen doet men eigenlijk pas als de openheid tot het zijn min of meer gebrekkig verloopt, als de mogelijkheid van het zijn van het 'Dasein' te weinig kans gegeven wordt, of als men de conflictsituatie met zichzelf of met de ander niet aandurft, de 'Entschlossenheit' daartoe mist (SZ: §§ 60, 62). Hij stelt er slechts tegenover, dat men in zijn algemeenheid aan de eis tot het op zich nemen van verantwoordelijkheid zal moeten voldoen. Dit op zich nemen van verantwoordelijkheid betreft het op zich nemen van een taak, de bereidheid tot het zorgdragen ervoor, de bereidheid tot het afleggen van rekenschap over zijn handelen.

4.5.2. Het verantwoordelijkheidsprobleem aan de hand van de beschreven vormen van verveling

In het eerste voorbeeld is het verwachtingspatroon van de reiziger in conflict met de feitelijkheid van het station. Hij heeft zich blijkbaar ingesteld op het reistijdschema van het station als een onveranderlijk gegeven. Nu de trein te

laat komt, niet 'spoort' met wat men verlangt, voldoen de spoorwegen niet aan zijn verwachtingen. Hij moet zijn reisplan herzien en als hij zijn reis wil vervolgen wachten op een volgende gelegenheid. Hij is daartoe door een oorzaak buiten hem gedwongen. Vervolgens blijkt hij zich niet geheel los te kunnen maken van de ontstane reisproblematiek, daar hij geen enkele interesse voor het overige in zijn omgeving opbrengt, ook al tracht hij daarin een vorm van tijdverdrijf te vinden. Hij onttrekt zich daarmee aan de voor hem onverwachte situatie en laat deze noodgedwongen op zich afkomen, doordat deze zich in haar waarneembare aanwezigheid als mogelijke prikkel aan hem opdringt. Hij doet niets ermee en is tevens eraan overgeleverd.

Dit hoeft niet plaats te hebben als men kan relativiseren, het reisschema onderkent als een streven naar realisatie ervan, maar tevens beseft, dat het falen in dit streven tot het typische van het schema behoort en als men flexibel interesse-gericht is, oog heeft voor het bijzondere van de situatie. Met andere woorden: is de diepere, de fundamentele tijdshorizon open, zodat men open staat voor de mogelijkheden van het zijn in het Dasein, dan is er geen verveling. Als deze openheid niet bestaat, als men zich moeilijk los kan maken van bijvoorbeeld het elders niet op tijd arriveren en geen interesse kan opbrengen voor zijn omgeving als zodanig, dan ligt verveling voor de hand.

Kernpunt in deze verveling is het niet erkennen, dat het niet op tijd vertrekken van de trein tot het zijnde, tot het 'zijn eigen tijd hebben' van het reisgebeuren behoort. Als men het station in het 'zijn eigen tijd hebben' niet erkent, dan erkent men eigenlijk het spoorwezen niet als zijnde. Er is dan geen distantie tot dit zijnde; het spoorwezen als zijnde is op een oneigenlijke wijze aan zijn eigen zijnde verbonden. Er is sprake van een gefixeerd zijn aan dit zijnde, waardoor het eigen zijnde niet meer vrij is en zich niet werkelijk geheel kan openstellen voor de andere zijnden. Het niet nemen van de dingen, de zijnden in hun waar perspectief, het niet nemen voor wat ze zijn, het niet afstand nemen van de dingen, het niet openstaan voor de mogelijkheden van de dingen, betekent het ontbreken van wat Heidegger noemt de 'Gelassenheit zu den Dingen' (Heidegger, 1979: 40 [22]; Van Doosselaere in: Heidegger, 1979: 95-96, noot 36; Van Doosselaere, 1975: 460). Het ontbreken van deze 'Gelassenheit' doet zich ook kennen in het rusteloos verblijf op het station, waar men niet openstaat voor de dingen om zich heen, waar de dingen in hun mogelijkheid niet benaderd worden, waar men zich verveelt. In hoeverre kan men voor dit niet openstaan voor de dingen verantwoordelijk gesteld worden? In hoeverre kan een ander verantwoordelijk zijn voor dit vermogen tot openstellen?

In het tweede voorbeeld stelt - althans volgens Heidegger - de uitgenodigde zich slechts tegenwoordig. Dat wil zeggen dat verleden- en toekomstaspect van betrokkene wegvallen met betrekking tot zijn tijdshorizon; hij keert zich af van het wat,

het hoe en het waar dat hij is; hij heeft het vergeten. Hoe moet dit wegvallen van verleden en toekomst in zijn verhouding tot het 'nu' gezien worden? Vanuit de opzet tot het zich tegenwoordig stellen wordt het verleden min of meer vrijwillig teruggedrongen, terwijl door het terugdringen van het verleden en het zich vervolgens tegenwoordig stellen het toekomstaspect in zijn ontwikkeling belemmerd wordt. Men ruimt ook geen tijd in voor wat men zich voor de volgende dag heeft voorgenomen. Het is een terugtrekken op zichzelf. In de strikte betekenis is het een zich overgeven aan omstandigheden. De tijd wordt geheel voor het betrokken avondgebeuren beschikbaar gesteld; het 'nu' verbindt zich niet met verleden en heden, het beweegt zich niet en wordt als een zich gedurende de avond uitbreidende en staande tijd ervaren (GM: 186-187).

Het voorbeeld van Heidegger doet denken aan een vervelende receptie, een zeer oppervlakkige visite, waarbij men zich geheel terloops instelt op de ander. Dat wil zeggen dat men zich niet werkelijk wil poneren, zich niet wil blootgeven of toevertrouwen aan de vaak onbekende anderen. Men verbergt zijn diepere zelf, ontwijkt confronterende gesprekken, beperkt zich tot vrijblijvendheden en richt zich op het probleemloos doorbrengen van de tijd. Daarbij komt men met de gespreksgenoot nauwelijks tot een discussie van enige diepte. Deze situatie stemt niet overeen met wat men eigenlijk wil. Eigenlijk verlangt men naar een ontspannen situatie, waarin men zichzelf kan zijn met iemand, met wie men vertrouwd is, openheid mogelijk is en als bevrijdend beleeft. In de receptie als situatie van ontmoeting is dit in het algemeen niet mogelijk. Het verhinderen dat dit diepere zelf niet voor de ander komt open te liggen vraagt een voortdurende waakzaamheid, een voortdurend bezig zijn met zich opdringende conflictuerende gedachten tussen wat men eigenlijk zou willen en wat feitelijk mogelijk is. Er ontstaat een spanningsverhouding doordat enerzijds het diepere 'zelf' om vervulling vraagt en men anderzijds in dit contact niet bereid is aan dit verlangen te voldoen en zich in zijn openheid naar de ander beperkt. De dynamiek van de tijd, het stromen wordt in zijn mogelijkheden gehinderd. Er ontstaat een uitdijend 'nu'.

Verleden noch toekomst als aspecten van de tijdshorizon kunnen uiteraard geheel uitgeschakeld worden. Men brengt deze immers in zijn tegenwoordig-zijn, in zijn gedrag met zich mee? Niettemin wordt door terugdringing van het verleden, het toekomstige, het strevende in het gedrag min of meer ter beschikking gesteld van de komende omstandigheden en vervangen door een soms weinig bevredigend, weinig bij de tijdshorizon van betrokkene passend tijdverdrijf. In het tijdverdrijf wordt die bezigheid opgezocht, waarvan de tijd zo goed mogelijk past bij de tijdshorizon van de betrokkene, waardoor het transcenderende, het creatieve minder aanwezig is.

De gevolgen van deze instelling kunnen min of meer bewust zijn, door bijvoorbeeld reeds tevoren deze gang van zaken te voorzien en een dergelijk samenzijn

als vervelend te kwalificeren. Het is bekend, dat menigeen bijvoorbeeld het bezoeken van recepties vervelend vindt. Dat men zich dit tijdens het gebeuren niet altijd bewust hoeft te zijn, blijkt wel uit het voorbeeld van Heidegger. Men heeft zich verveeld, maar weet nog niet waaraan het ligt. Dit is mogelijk het gevolg van de verwachting, dat de tijdhorizon van de avondsfeer zou passen bij die van de betrokkene. Het gecompliceerde van overeenkomst en verschil van de werkelijkheid van die avond met wat men eigenlijk verlangde heeft een gevoel van zowel ontevredenheid als tevredenheid vertraagd op doen rijzen en een onmiddellijke diagnose bemoeilijkt. Pas na analyse van het gebeuren op de avond en zijn eigen aandeel daarin, wordt men zich van de oorzaak bewust. Karakteristiek voor de situatie is geweest: het meepratend erbij zijn (ibid. 177). Kennelijk is het gedrag beïnvloed door het verlangen naar een conflictloze omgang, een probleemloze en prettige avond, waardoor hij ertoe komt zich in zijn eigenlijke verlangen te beperken, zichzelf niet te doen gelden. Het zich tegenwoordig stellen en de daarmee gepaard gaande verveling is daarvan blijkbaar het resultaat geweest. Het niet gerealiseerde toekomstaspect vanuit het verleden van de tijdhorizon blijkt, evenals bij het moeten wachten op de trein, ook hier uiteindelijk in het geding te zijn. "Das Vorlaufen in die äusserste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen" (SZ: 326).

Deze tweede vorm van verveling verwijst niet naar het voorbijgaan aan de ander als een zijnde, dat 'zijn eigen tijd' heeft. Het verwijst naar een voorbijgaan aan het 'eigen tijd zijn' van het eigen zijnde. Men geeft geen gehoor aan het andere zijnde, waardoor men zich aangesproken weet en geeft zijn eigenlijke zijnde niet prijs. Men maakt zich niet los van zijn zijnde, neemt geen distantie tot zijn zijnde, is gefixeerd aan zijn zijnde als 'Verfallenheit', waardoor het niet vrij is voor de mogelijkheden van zijn zijn. Dit niet afstand kunnen nemen tot zichzelf, dit niet openstaan voor zijn zijn als bron van mogelijkheden, is een belemmering in het samen-zijn met de zijnden. Er ontstaat verveling.

De verantwoordelijkheid voor het kiezen van een situatie, waarin men achteraf verveling constateert, is in principe dezelfde als de verantwoordelijkheid voor verveling als gevolg van onbewuste, angstig makende argumenten, waardoor men tot de 'nu'-houding overgaat om te voorkomen in diepere emotionele toestanden te geraken. Daarvan is dit 'nu' de anonieme manifestatie. Zij verwijst naar het verborgen conflict zonder het conflict zelf te openbaren. De verantwoordelijkheid voor deze verveling ligt in wat Heidegger schetst: het kiezen voor 'das Gerede', het vrijblijvend, oppervlakkig praten, dat het spreken als mogelijkheid tot een "Erschlieszen verkehrt zu einem Verschlieszen" (SZ: 169). Het bewustzijn bij de gedragskeuze in het voorbeeld van Heidegger is hier minder in het geding. Als

gedragsvorm is het meer in het karakter van de meegaande, minder weerbare, mogelijk ook wat naïeve persoonlijkheid opgesloten.

Deze uit het innerlijk voortkomende verveling is dieper en daardoor moeilijker te onderkennen. De mogelijke verantwoording ervoor is de verantwoording voor het compromis tussen het kiezen voor een eigenlijk en een oneigenlijk zijn. Hoe dieper dit compromis het zijnde in zijn mogelijkheden aantast, hoe dieper daarvoor de mogelijke verantwoording.

In het derde voorbeeld, waarin het iemand vervelend te moede is, blijkt de betrekking van de tijdhorizon met de zijnden geheel verbroken te zijn. Dat wil zeggen dat de verveling niet meer op een bepaalde situatie betrekking heeft en dus niet meer als tijdverdrif in aanmerking komt. Dit kan alleen maar betekenen dat het 'nu' verhinderd is aan de werkelijkheid als zodanig deel te nemen, dat het verleden zich niet durft te investeren in het toekomstige met betrekking tot het heden en in samenhang met de toekomst het beleven van het 'nu' als zodanig belemmert. Waar het verleden - en aan de hand daarvan de interpretatie van het 'nu' - leidt tot een toekomstontwerp, dat niet leidt tot een 'nu', dat enige binding vertoont met de tijd van het zijnde, daar is geen enkel samenvallen van persoon en wereld; er is dan geen gezamenlijk 'nu' en dus geen 'ogenblik'.

In het vervelend te moede zijn, betreft het zich niet ontsluiten niet een bepaalde situatie, maar het leven als zodanig. Het is een dermate gebondenheid aan het eigen zijnde zoals het is, dat men daardoor niet vrij is voor het aangesproken worden door de andere zijnden en de mogelijkheden van zijn eigen zijn. Hier kan dus geen sprake zijn van het geïntegreerd vanuit het 'zelf' deelnemend in de wereld zijn. In de psychisch-geestelijke zin neemt men niet meer aan het leven deel. In deze derde vorm herkent men niet meer de werkelijkheid, het wezen van de dingen; het zinnige ontbreekt voor betrokkene eraan; alles is voor hem in diepere zin onverschillig, 'gleichgültig' geworden. Als men zich niet kan ontsluiten tot de werkelijkheid in het 'ogenblik' dan betekent dit, dat men zich niet bewust is van de werkelijkheid en zich dus in zijn verveling niet bewust is van haar oorzaak. Men voelt zich belemmerd in het mogelijke verlangen zich te bevrijden van wat het verleden aan banden legt, in zijn toekomstbeleving en zijn functioneren in functie van het 'nu'.

In de 'Entschlossenheit' spitst de verantwoordelijkheid voor de verveling zich toe op het zich verlaten op de mogelijk zich aanbiedende openheid. Dit openstellen in vertrouwen is geen passieve houding, het eist daarentegen een kracht (Van Doosselaere, 1975: 462). De aanwezigheid van die kracht moet waarschijnlijk wel zeer afhankelijk gesteld worden van het ooit ervaren hebben van het zich toevertrouwen aan het nieuwe, dat uiteindelijk een gave van het zijnsgebeuren is.

De voorbereiding op deze houding wordt gekenmerkt door de liefde, omdat daarin wordt doorgedrongen tot het oorspronkelijke, tot de wezensgrond van de

geliefde, waardoor het respect voor de ander als ander, het oorspronkelijk denken, het 'Andenken' mogelijk wordt (ibid. 464). Dit lijkt echter moeilijk te verenigen met de gedachten van Heidegger dat men door zijn ontologische schuld geroepen is tot zijn 'eigenstes Seinkönnen'. "Gewissen-haben-wollen ist als Sich-Verstehen im eigensten Seinkönnen eine Weise der Erschlossenheit des Daseins" en: "Existenzielles Verstehen besagt: sich entwerfen auf die je eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens" (SZ: 295; De Boer, 1989: 157-158). Deze gedachte wordt versterkt door zijn uitspraken over de verantwoordelijkheid voor de ander ('Fürsorge'). Deze onderscheidt hij in een 'einspringend beherrschen' en een 'vorspringend befreien' (SZ: 122). In de eerste vorm wordt de zorg van de ander afgenomen, waardoor de ander in het dragen van zijn eigen verantwoordelijkheid wordt belemmerd. Ook in de tweede vorm - een 'naar voren springen', een 'in de bres springen voor iemand' - dreigt de ander in het willen en kunnen dragen van eigen verantwoordelijkheid te kort gedaan te worden. Als Heidegger dan ook zegt: "Diese eigentliche Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt", mag men zich afvragen, hoe 'eigenlijk' het eigenlijke en hoe oorspronkelijk het 'Andenken' bij Heidegger is. In een artikel van meer dan dertig jaar geleden schrijft Emmanuel Levinas: "De heideggeriaanse ontologie maakt de relatie tot het Andere ondergeschikt aan het Neutrum dat het Zijn is en daardoor zet hij de verheerlijking voort van de wil tot macht waarvan de rechtmatigheid en het goede geweten alleen door de Ander geschokt en verontrust kan worden" (De Boer, 1989: 151).

4.5.3. Verveling en psychoanalyse

In de voorgaande vormen van verveling is steeds sprake van een gebondenheid aan iets, waardoor het zijnde in zijn oorspronkelijke mogelijkheden belet wordt, waardoor het belet wordt zichzelf te zijn. De verveling ontstaat blijkbaar als het bestaan doorkruist wordt door gebondenheid aan het oneigenlijke. Deze gebondenheid aan het oneigenlijke vraagt een nadere beschouwing, omdat de vraag naar verantwoordelijkheid eigenlijk de vraag is naar verantwoordelijkheid voor deze gebondenheid en dus naar de mate van het zich bewust zijn van de motieven, waaruit het handelen plaats vindt. Deze problematiek doet zich vooral kennen in de tweede vorm van verveling, waar het ontwijken van een dieper liggend verlangen de oorzaak blijkt te zijn van een innerlijk conflict, dat zich manifesteert in een vervelende avond. De moeilijkheid om de oorzaak - het zich niet los kunnen maken van zijn eigenlijke verlangen en daardoor niet bevredigend kunnen deelnemen aan de situatie - van deze vorm van verveling te ontdekken verwijst naar de mogelijkheid dat het waarschijnlijk niet altijd mogelijk is deze te ontdekken. De situatie is dan te complex, te weinig doorzichtig. Men slaagt er niet in zich de

oorzaak bewust te maken, waardoor men dan ook niet verantwoordelijk ervoor kan zijn. De derde vorm van verveling verwijst naar deze mogelijkheid. Door deze problematiek is het terrein van de psychoanalyse betreden. Het is in het kader van deze studie evenwel niet de opzet om in extenso na te gaan, welke onbewuste drijfveren een rol kunnen spelen bij verveling. Het is uiteraard wel terzake na te gaan:

- a in hoeverre de psychoanalyse de verveling als gevolg van een onbewuste gedragsbeïnvloeding door driftwerking onderschrijft;
- b wat de verveling - in psychoanalytische zin - haar typische functie en verschijningsvorm geeft;
- c in hoeverre ze iets kan toevoegen aan de idee van verantwoordelijkheid voor verveling.

Sub a

In de werken van Freud (1946) komt het woord 'Langeweile' (verveling) als thematisch begrip niet voor. Wel verwijst zijn studie over melancholie (1946: 428-446) zeer waarschijnlijk naar het verschijnsel verveling. Hij omschrijft melancholie als volgt: "Melancholie is psychisch gekenmerkt door een diepe en smartelijke verstoring van de stemming, door het verlies van het kunnen liefhebben, door het geremd zijn in elke prestatie en een verlaging van het zelfgevoel, die zich uit in zelfverwijten en zelfverwensingen en tot een op waan gelijkende strafverwachting toeneemt. Zij onderscheidt zich van de droefheid, doordat hierbij de verstoring van het zelfgevoel ontbreekt" (ibid. 429).

'Het verlies van het kunnen liefhebben' verwijst hier niet naar een incidenteel gemis van het kunnen liefhebben, maar om het liefhebben zelf. Het verwijst naar een diep in het innerlijk van de mens gelegen problematiek, waardoor het verlangen in zijn bewegen naar vervulling gehinderd wordt. De omschrijving van de melancholie doet sterk denken aan de voortdurende aanwezigheid van het gevoel van verveling en het zich herhaaldelijk voordoen van het niet kunnen overwinnen van de zich in het leven voordoende belemmeringen, waardoor men in zijn verlangen naar vervulling onbevredigd blijft. Het zich herhaaldelijk voordoen van het niet kunnen overwinnen van deze belemmeringen verwijst naar een streven dat onvoldoende rekening houdt met de beperkte mogelijkheden van zichzelf, de ander en het andere. Men brengt zijn streven niet in overeenstemming met zijn werkelijke mogelijkheden en stelt zich onvoldoende in op de ander, het andere. Door de herhaalde beleving van het falen gaan zich waarschijnlijk die verschijnselen voordoen, welke Freud in de beschrijving van de melancholie kernachtig weergeeft als 'een verlies van het kunnen liefhebben, het geremd zijn in elke prestatie en een verstoring van het zelfgevoel'. Vanuit het verschijnsel verveling zou men melancholie dus kunnen omschrijven als een stoornis in het gestemd-zijn als gevolg

van een voortdurend gevoel van onmacht in het verwerkelijken van zijn mogelijkheden, zodat men aan zichzelf gaat twifelen. Eigenlijk beschrijft Freud in de melancholie een van de mogelijke consequenties van bepaalde vormen van verveling.

Ook in latere psychoanalytische studies treft men de verveling als voorwerp van onderzoek nauwelijks aan. In het algemeen wordt zij als een randverschijnsel beschouwd, soms deel uitmakend van een ander, pathologisch meer aandachtvragend verschijnsel. In studies over de narcistische persoonlijkheidsstructuur en het leegtegevoel wordt verveling dan ook als een soms hevig op de voorgrond tredend aspect vermeld, zonder haar vervolgens grondig te behandelen¹². Slechts in enkele gevallen wordt ze uit het complex der ziekteverschijnselen gelicht of als apart verschijnsel behandeld.

Sub b

Knoers (1966: 26-33) sluit zich in zijn psychologische studie *De verveling in de puberteit* aan bij de mening van:

- Bieber, dat er een gewone, normale verveling bestaat, zoals die zich voordoet bij het moeten verrichten van niet passende bezigheden of in het algemeen bij het ontbreken van creatieve mogelijkheden;
- psychoanalytische auteurs in het algemeen, volgens wie verdrongen driften de oorzaak zijn van een neurotische verveling, die dan als een afweermechanisme gezien moet worden.

De psychoanalytische grondgedachte met betrekking tot de verveling als afweermechanisme blijkt niet veranderd te zijn. Zo komt ook Martin Wanhg (1979: 518, 522, 526) in zijn psychoanalytische observaties over verveling, waarin hij behalve de meningen van Fenichel en Greenson ook die van psychoanalytici als Kernberg, Kohut en Brenner betreft, toch weer tot de mening, dat verveling een defensieve functie heeft. Deze treedt op bij het pogen een acuut conflict tussen een onbewuste wens en een onbewust gevaar te voorkomen, omdat de moed ontbreekt dit conflict onder ogen te zien. Bij verveling zou men dan van een affectieve patstelling kunnen spreken (ibid. 524). Het is dus een situatie, waarbij zich geen voortzetting of uitweg aftekent, waarin zowel wens als gevaar in gelijke mate onderdrukt worden. Men kan ook spreken van een impasse, omdat men eerst eruit kan geraken, door terug te keren naar het beginpunt van de zich ontwikkelde problematiek,

¹²

In *The culture of narcissism* (1980) geeft Christopher Lasch van die leegte een cultuurpsychologische analyse. De narcist heeft voor de toekomst geen belangstelling en voor het verleden weinig (xvi). Het pathologische narcisme komt in mildere vorm veel voor in de moderne samenleving. Lasch acht de devaluatie van het verleden als een van de meest belangrijke symptomen van de culturele crisis, die de armoede van het innerlijk leven van de narcist weerspiegelt (xvii, xviii).

om alsdan een nieuwe weg in te slaan en eventueel met behulp van psychoanalyse tot een nieuwe omgangshouding te komen. Met het gebruik van het begrip patstelling wordt ook uitgedrukt, dat de begeleidende gevoelseffecten, enerzijds een vaag verlangen, anderzijds een milde onaangenaamheid, slechts lichtelijk tot het bewustzijn doordringen. Er is dan ook geen overheersend gevoel van leegte. Doet zich dit laatste wel voor, dan heeft de patstelling als defensieve functie gefaald en is er sprake van minderwaardigheid en depressief basisgevoel.

Sub c

In bovengenoemd artikel over verveling maakt Wang de opmerking dat de verveelde niet is vervreemd van zichzelf maar in harmonie met zijn ego en zijn normen (egosyntonisch). Bovendien voelt hij zich superieur. Zo er al sprake is van schuld, dan schrijft hij deze overwegend toe aan omstandigheden buiten zichzelf. Hij voelt zich niet vervreemd van zichzelf en weigert elke verantwoording voor verveling op zich te nemen. De constellatie van de patstelling en het mogelijk daaruit voortkomend superioriteitsgevoel verwijzen waarschijnlijk naar verdringing en compensatie van gevoelens van minderwaardigheid, die een zich verantwoordelijk voelen voor verveling bemoeilijken. Het is waarschijnlijk dit basisgevoel in de verveling, waardoor men er moeilijk toe komt het tijdverdrijf als tijdverdrijf en dus de verveling te onderkennen en te erkennen. In de relatieve leegte en het daarmee overeenstemmende angstgevoel wijkt men in zijn keuze terug voor het eigenlijke zijn. De verantwoordelijkheid voor verveling als defensief begrip, waarin angst voor conflict het verlangen tot zelfverwerkelijking belemmert, moet wel als zeer dubieus beschouwd worden.

In de derde vorm van verveling is sprake van een verdergaande vermindering van werkelijkheidsbeleving. In psychoanalytische zin kan men zeggen dat er een vermindering van geïnternaliseerde objectrelaties is, waarbij het leegtegevoel en, bij een in stand gehouden verlangen naar de werkelijkheid, de verveling zich onweerstaanbaar opdringen. Dit doet zich bij depressieve en vooral bij narcistische persoonlijkheden voor. Zo onderkent Kernberg bij de narcistische persoonlijkheidsstructuur, die gekarakteriseerd wordt door een pathologisch grandioos 'zelf', een ernstige verslechtering van al de geïnternaliseerde objectrelaties, waardoor men niet in staat is tot het diep invoelen van menselijke ervaring (1979: 217 e.v.). In de pathologische persoonlijkheidsstructuur blijken op deze wijze de voorwaarden voor een verhoogde mogelijkheid van het ontstaan van verveling aanwezig te zijn, waardoor de verantwoordelijkheid voor deze verveling uiteraard sterk verminderd geacht moet worden.

Deze en voorafgaande algemene inzichten van psychoanalytici ten aanzien van verveling en andere verschijnselen waarin verveling een belangrijke plaats inneemt

emt, maken duidelijk, dat het zich voordoen van verveling en de verantwoordelijkheid daarvoor nauw samenhangt met de kwaliteit van de structuur van de persoonlijkheid.

4.5.4. De verantwoordelijkheid voor de openheid als grondhouding

Het is nauwelijks aan te nemen dat Heidegger geen oog zou hebben voor bovengenoemde problematiek met betrekking tot het aanvaarden van verantwoordelijkheid. Met zijn eis tot het nemen van verantwoordelijkheid doelt hij zeer waarschijnlijk op het gegeven dat bij de mens het besef leeft dat hij uiteindelijk en principieel verantwoordelijk is voor zijn handelen vanuit het gevoel en de overtuiging zichzelf te willen en te moeten zijn, om zijn vrijheid als mens waar te maken. Het is een protest tegen de versluiering van de ontologische schuld. Heideggers wijzen op verantwoordelijkheid is een formele verwijzing. Dit geldt zowel voor zijn vroegere denken vanuit de eigenlijkheid van het 'Dasein' als wel voor zijn latere 'seinsgeschichtliches' denken. Deze openheid van de mens voor de invloeden van de geschiedenis geeft duidelijk aan, dat de verantwoordelijkheid niet alleen uit de mens als subject afgeleid kan worden. Dat wil niet zeggen, dat de mens op grond van zijn zijnswijze niet verantwoordelijk is, maar dat deze verantwoordelijkheid in wezen bepaald wordt door het erin betrekken van bepaalde omstandigheden. Dat de verantwoording van de mens niet alleen uit de subjectiviteit en niet alleen tot deze beperkt kan worden, blijkt ook uit de dialogische structuur der verantwoordelijkheid als het antwoord op het aangesproken worden door een ander, die mogelijk zelfs boven hem staat. In het latere denken van Heidegger toont zich dit in de 'Gelassenheit' als het zijn (Horn, 1980: 6, 578-580).

Als Heidegger de verantwoordelijkheid benadrukt en in verband daarmee de psychologie en psychoanalyse terugdringt, omdat zij mogelijk schadelijke factoren zouden zijn met betrekking tot het toerekenen c.q. op zich nemen van verantwoordelijkheid, dan roept dit het verlangen op naar een mens, een samenleving, die het aandurft zich te confronteren met de werkelijkheid. Het roept ook het verlangen op naar een samenleving, naar een opvoeding, die de mens daarop voorbereidt. Heidegger keert zich af van de mentaliteit, waarin men de verantwoordelijkheid voor zijn handelen toeschrijft aan de situatie en zijn heil zoekt in tijdverdrijf, zodat men niet komt tot een meer zichzelf worden.

Hoe begrijpelijk zijn voorzichtige houding ten opzichte van de indertijd (1930) verworven psychologische inzichten ook is, er kan worden aangetekend dat waar hij zich op het agogische en psychologische vlak begeeft, zijn houding een overschatting inhoudt van de mogelijkheden van de mens in zijn omgang met de werkelijkheid. Zijn stelling dat alles zijn eigen specifieke tijd heeft, zou doen verwachten, dat hij met meer behoedzaamheid met het probleem der verantwoorde-

lijkheid zou omgaan. Zijn benadering van het probleem lijkt nogal autoritair en vooral elitair en houdt het gevaar in voor het ontstaan van een onterecht schuldgevoel, dat een situatie van morele minderwaardigheid en desoriëntatie schept en de integriteit van het bestaan radicaal aantast (Struyker Boudier, 1982: 180). Ze houdt het gevaar in voor een onderschatting van de invloed van verdringing en neurotische ontwikkelingen, voor het probleem der verveling.

Heideggers analyse van het verschijnsel verveling vraagt eigenlijk om een opvoeding, waarin de mens in zijn omgang met de ander en met de wereld voortdurend die ander, die wereld zinvol betreft, waardoor het zelfgevoel wordt ontwikkeld en het sociale ondersteund, waardoor het zich openstellen voor het andere, voor de ander, als mogelijkheid van het zijn, in zijn 'Dasein' wordt verwerkelijk.

5. De verveling volgens Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger. Een samenvattende beschouwing

In de inleiding genoemde aspecten als: het verlangen, het existentieel dualisme, verveling als leegte en het dialogisch proces zijn in de hiernavolgende notities verwerkt. Het geheel bedoelt aan de hand daarvan tot een voorlopig afgerond beeld van verveling te komen.

- In de voorafgaande studies is steeds sprake van de verveling als een voortdurend manifeste of latente aanwezigheid in het leven, waartegen men in verzet komt in een verlangen naar vervulling. De leegte wordt ervaren als een betekenisloos, zinloos opgaan in de wereld als gegeven werkelijkheid. De mens wil zichzelf zijn, zich op zijn eigen wijze verwerkelijken. Dit blijkt niet mogelijk als men opgaat in de massa, omdat men dan in zijn individuele behoeften te kort komt. Men dreigt door een min of meer opgedrongen levenswijze van zichzelf te vervreemden en in een toestand van verveling te geraken. Vooral Schopenhauer, Kierkegaard en Nietzsche hebben op het verschijnsel verveling als een ernstig het leven belastend lijden de aandacht gevestigd. De strikt filosofische analyse van Heidegger is in dat opzicht minder opvallend.

- Het niet berusten in verveling als een bij het leven horend verschijnsel uit zich: enerzijds in het opkomen voor de mens als levende totaliteit, het spontane gedrag, het driftmatige verlangen, het recht op menselijke ontplooiing en zelfbepaling, de mogelijkheid zichzelf te worden in ontvankelijkheid en overgave; anderzijds in het wijzen op de dreiging van het beklemmend, het te veel vrijheidsregulerende primaat van de rede.

Het recht op leven in vrijheid en mogelijkheid tot ontplooiing vindt fundamenteel zijn uitdrukking in:

- A enerzijds het terugdringen van de invloed van het metafysische, het institutionele, het rationele en
- B anderzijds het stimuleren van de ontplooiing van het individu.

Sub A

De godsdienst, met name het christendom, wordt of buiten beschouwing gelaten (Schopenhauer), of sterk becritiseerd en buiten spel gezet (Nietzsche). Schopenhauer en Nietzsche trachten het leven te realiseren binnen het natuurlijke van het mens-zijn, althans ontbreekt daarin een duidelijke religieuze dimensie. Dit verlangen om zich te realiseren volgens eigen mogelijkheden en daardoor aan de verveling in het leven te ontkomen is door Schopenhauer uitgewerkt in zijn principe van het primaat van de wil op basis van het natuurlijk behoeftegevoel. Het streven neemt daardoor in zijn filosofie een dominerende plaats in (1973: Band I, § 57). Nietzsche heeft zeer indringend de aandacht gevestigd op het oneigenlijke in de wereld zijn als cultureel verschijnsel. Hij beschrijft het metafysisch principe in zijn mogelijke invloed op het vervreemd, oneigenlijk in de wereld zijn en tracht de individualiteit te verwezenlijken door deze vrijheidsbeperkende metafysische beginselen te verwerpen. Het houdt in, dat men zich niet moet laten belemmeren door te leven volgens principes, die afgeleid zijn van het idee van een andere wereld dan die wereld, waarin men feitelijk leeft. Vervolgens dient men de 'wil tot macht' tot het leidend principe in het leven te verheffen. Nietzsche eist voor de edele mens, de Ueberschensch, een specifieke plaats op in de samenleving om in een meer verfijnde, kunstzinnige, anarchistisch aandoende wereld al scheppend zin aan zijn leven te kunnen geven. Het naturalistische karakter van deze 'wil tot macht' leidt tot een samenleving, die primair bepaald wordt door een nietsontziend verlangen naar macht, waarin geen eigenlijke, geen respectvolle plaats is voor de ander.

Schopenhauer en Nietzsche komen niet tot een werkelijke ontstijging aan de verveling in hun omgang met de wereld. Ontkomen aan verveling zou slechts mogelijk zijn, door zich aan die 'vervelende' wereld te onttrekken, althans zich zodanig ervan los te maken, dat men in zijn streven naar persoonlijke, individuele behoeftevervulling niet belemmerd wordt. Zij zoeken dus naar levensvoorwaarden, die bij hen passen. Het brengt Schopenhauer tot de wil als het 'ding op zich' en Nietzsche tot de 'wil tot macht'. Hoewel hun filosofie in principe voluntaristisch-naturalistisch is, met name die van Nietzsche waarin vitaliteit en macht centraal staan, hebben daarom zowel de wil als het 'ding op zich' en de 'wil tot macht' in de uitwerking van dit naturalistisch principe een metafysische betekenis gekregen.

Sub B

Kierkegaard zoekt de verheffing van de mens en zijn bevrijding van de verveling in een aanvaarding van het christelijk geloof, waartoe men kan komen door de fase-gewijze ontwikkeling van zijn individualiteit. Zijn aandacht voor de individualiteit van de mens en diens innerlijke strijd om werkelijk individu te worden heeft hij diepgaand beschreven. Het zichzelf worden - in een confrontatie met zijn eigenlijke, en dieper in de mens liggende behoeften - betekent een kiezen voor die diepere en dichter bij het wezen van de mens liggende behoeften. Aan deze ontwikkeling is echter inherent een verzet tegen de praktische beleving van het christendom en tegen zijn institutioneel functioneren, omdat deze praktijk en dit functioneren een belemmering blijken voor het worden van het individu. Hij wijst hem daarom ironisch, kritisch op zijn tekortkomingen en wezenlijke taak.

Heidegger - ontkerstenend erfgenaam van Kierkegaard en, zoals C. Verhoeven hem ooit noemde, een 'mislukt heiden' - heeft de verveling onderkend als een stemming, een uit de mens voortkomend verschijnsel, dat hem iets zegt over zijn verhouding met de dingen in de wereld, met de wereld zelf. In deze verhouding blijkt de mens als 'Dasein' niet open te staan voor zijn zijn, voor het geheel van zijn mogelijkheden. Zoals Kierkegaard de mens verantwoordelijk stelt voor het komen tot geloof, zo stelt Heidegger de mens verantwoordelijk voor het zichzelf willen en durven zijn. Het is waarschijnlijk een verwijzing naar het besef, dat de mens uiteindelijk principieel verantwoordelijk is voor zijn handelen. In de tweede vorm van verveling toont hij aan, dat de verveling door dit niet zichzelf zijn zich onweerstaanbaar opdringt. Dit gevoel niet zichzelf te zijn, waarin de verveling ontstaat, is een gevoel van vervreemding.

Het individu-zijn wordt door Heidegger weergegeven als het gegeven, dat ieder en alles zijn eigen tijd heeft. Juist dit respect voor het 'eigen tijd hebben', voor het eigene van de ander, het andere, voor het individuele, voor de individualiteit is voor Heidegger de opening van de weg naar het zijn, die hij als 'Gelassenheit' beschrijft.

Als individu stoot men echter in dit zichzelf verwerkelijken op het probleem van de eindigheid, van de betrekkelijkheid van het nagestreefde, waardoor men voortdurend terugvalt in de onvervuldheid, de verveling. Het verlangen vindt zijn eigenlijke uitdrukking in het voortdurend willen transcenderen, het willen uitstijgen boven de beperktheid van het overgeleverd zijn aan de natuur van het leven. Schopenhauer beschrijft dit in de steeds wederkerende behoeften en het trachten te komen tot het zuivere willen, Nietzsche in de eeuwige wederkeer van de 'wil tot macht', Kierkegaard in zijn ontwikkelingsfasen naar het esthetische, het ethische en het religieuze. Heidegger geeft dit weer in de beschrijving van de 'Gelassenheit' en de 'Verfallenheit'.

Men beseft, dat de mens eigenlijk vraagt naar een onuitputtelijke bron van mogelijkheden tot zelfverwerkelijking. Voor Schopenhauer is die bron het leven zelf

en daarin het primaat van de wil. De toegang tot die bron acht hij de ascese, een zich beperken in de behoefte, waardoor de mogelijkheden van de zuivere wil vrij komen. Het is een vorm van zelfoverstijging, die door zijn monistisch naturalistische instelling binnen het natuurlijke vlak blijft. Het is niet de ascese van de monnik, die de wereldse genoegens afwijst voor een op God gericht leven. Duidelijk is echter niet, wat hij onder die zuivere wil, onderscheiden van die andere wil, verstaat.

Evenals Schopenhauer ziet Nietzsche de wereld, het leven zelf als bron van mogelijkheden tot een voortdurend, steeds wederkerend transcenderen. De mogelijkheid van de wil om zich op deze wijze te realiseren ontstaat door het altijd aanwezig zijn van het lijden, dat inherent is aan het zijn in deze wereld en aan de zwakke mens, die niet in staat blijkt zich tegen de mens met de sterke wil te verzetten. Het beginsel van de 'wil tot macht' biedt de mens in principe de toegang tot deze bron van mogelijkheden.

Kierkegaard beschouwt God als degene die de mens in macht overstijgt, aan wie men zich in geloof en ontvankelijkheid toevertrouwt. Via fasen, waarin de verveling telkens weer als een voortdurende schaduw de mens begeleidt, kan hij trachten om uiteindelijk in deemoed tot een waarachtig geloof te komen en in dit geloof verlost te worden van een leven, dat geteisterd wordt door een eigenlijke onvervuldheid, door verveling. Geloven betekent het voortdurend in een hoopvolle betrekking staan tot een hogere macht, wat de eigenlijke vervulling, het zinvolle van het bestaan betekent. Het betekent een proces van voortdurende zelfoverstijging, die de mens voortdurend meer van zichzelf doet onthechten en hem dichter in vertrouwvolle nabijheid brengt tot wat hij als het hem overkoepelend machtige ervaart. Dit 'open staan voor' in machteloosheid is in wezen een openstaan voor de bron van de mogelijkheden, voor God.

Samenhangend met dit religieuze in de eindbestemming van de mens zijn de crises, waardoor de mens in het 'ogenblik' als moment van overgang naar een hogere ontwikkelingsfase van de individualiteit, voor een andere levenshouding kan kiezen. Deze crisismomenten worden gekenmerkt door angst, waarin de mens zijn innerlijke tegenstellingen in een keuze moet overwinnen. Dit keuze-moment noemt Kierkegaard het 'ogenblik', omdat daarin de tegenstellingen in de menselijke geest worden opgeheven, de mens zich als eenheid in een onverdeeld leven ervaart, de verveling is opgeheven, de tijd niet meer in zijn duur als verveling wordt ervaren.

De overgang, die Kierkegaard een sprong noemt, kan moeilijk anders begrepen worden dan als een handeling in vrijheid. Zij is een vrije act, die in zijn vrij-zijn niet uit zijn voorwaarden kan worden afgeleid of verklaard. De grens van het natuurlijk menselijk bevattingsvermogen wordt op dat moment overschreden, waardoor hij aan die overgang een fundamenteel religieus karakter geeft.

Heidegger heeft in zijn analyse van verveling als stemming, als worteling in de tijd, aan verschijnselen als angst en ogenblik een filosofische basis gegeven. Voor Heidegger is de bron van mogelijkheden het eigen 'zijn'. Het toegang vinden tot die bron is de zuivere gelatenheid, de stemming, waarin het eigenlijke verlangen zijn uitdrukking vindt. Vervulling als toestand is de dynamiek van de relatie naar het zijn. Het zich kunnen realiseren in de wereld ligt in de mogelijkheid van het 'Sein' tot het 'Mitsein': "Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser is Mitdasein" (SZ: 118). Door de respectvolle houding van Heidegger voor de ondoorgrondelijkheid van het 'Sein' en de openheid in de 'Gelassenheit' heeft bij hem geen pure secularisatie plaats van het religieuze in het denken van Kierkegaard.

- Het dualisme blijkt voor ieder een onontkoombaar probleem, dat Schopenhauer en Nietzsche trachten te elimineren, dat Kierkegaard bewust positief en diepgaand in zijn denken tracht in te bouwen, dat Heidegger in zijn strikt filosofisch denken als ondoorgrondelijk gegeven respecteert. Geen van hen ontkomt geheel aan het metafysische, door het in hun filosofisch denken overschrijdende karakter van principes als de wil als 'ding op zich', het geloven, de 'wil tot macht' en het 'zijn'.

Verveling blijkt inherent aan het mens-zijn als 'zijn in de wereld', dat evenwel niet eraan overgeleverd wil of kan zijn. Verveling is het verschijnsel, waarin de harmonie, het samenvallen in eenheid van geest en wereld ontbreekt. In haar eigenlijke betekenis is verveling het niet openstaan voor het eigen zijn als bron van oorspronkelijke mogelijkheden, waardoor een harmonische verhouding tussen geest en wereld verstoord is.

Volgens Heideggers beginsel dat al het bestaande zijn eigen tijd heeft, kan verveling gedefinieerd worden als: Het gebonden zijn aan zijn horizon, waardoor men niet tot het ontsluitende van het ogenblik komt. In deze verveling ervaart het 'Dasein' het 'ogenblik' als de enige mogelijkheid om tot zijn existentie door te dringen, welke existentie slechts mogelijk is te midden van het zijnde in zijn totaliteit dat zich in de horizon van de binding - het gebonden zijn aan zijn horizon - juist als totaliteit ontzegt (GM: 230).

- De verveling verwijst in haar diepste zin naar de vraag om een omgang met de wereld, waarin die omgang als een eigenlijke omgang wordt ervaren. In de beschreven studies is die omgang slechts beperkt of anderszins onbevredigend ter sprake gekomen. Deze studie zal daarom niet alleen afgesloten worden met een samenvattende beschouwing en een omschrijving van het begrip verveling. Ook zal nagegaan worden wat deze kennis kan bijdragen tot omgang met de werkelijkheid. Daarmee wordt gepoogd antwoord te geven op de vraag naar de omgang met zichzelf en met de andere zijnden, op de vraag naar de intersubjectiviteit van het 'zijn'.

Deel IV Het begrip verveling. Intersubjectiviteit als contrapunt

1. Een samenvattende beschouwing en een omschrijving van het begrip verveling

Deze studie over de verveling gaat over het zich onbehaaglijk voelen van mensen in de samenleving. In hun zoeken naar geluk als vervulling, zin, zijn zij teleurgesteld. Het leidt o.a. tot vragen wat verveling is en hoe men zich daarvan kan vrijwaren. In haar concrete, dagelijkse verschijningsvorm is zij een onbehagen over en door verdeeldheid: er is niet wat men graag zou willen dat er was. Het momentane verlangen is niet vervuld en wijst op een diepere verdeeldheid, de 'onzin' van en in het bestaan, d.i. het ontbreken van de (het) alles-vervullende zin (en zijn). Het zich vrijwaren van verveling is principieel en feitelijk onmogelijk. Principieel: de gewenste eenheid is door veelheid en verdeeldheid onbereikbaar; feitelijk: in onze 'verdeelde' wereld viert de differentie van zijn en zijnden, subject en object, enz. hoogtij.

Bij een eerste nader verkennend (semantisch) onderzoek (Deel I) blijkt de verveling een verstoring van de relatie met de wereld en zichzelf. Er is een verstoring van het zelfgevoel. Deze verstoring gaat gepaard met gevoelens die als onaangenaam beleefd worden. Zij kunnen vrij onschuldig zijn, maar ook een tot wanhoop brengend lijden inhouden. De belangrijkste aanwijzing van dit eerste onderzoek is wel, dat het onontkoombaar naar twee hoofdaspecten van het bestaan verwijst: Een gerichtheid op het leven of 'de wereld' als vervulling, en op 'God' als mogelijk substituuat wanneer 'de wereld' of het leven die vervulling niet kan geven.

De verveling is vervolgens belicht vanuit de acedia. Deze heeft het aspect verveling in zich en blijkt voort te komen uit een ascese, die in zijn gerichtheid op het boventijdelijke van het bestaan vooral onvoldoende ingesteld is op de sociale behoeften van de mens. Het onderzoek naar de acedia heeft ook het inzicht verhelderd in: het gevoel van leegte, het schuldgevoel daarover en de gevolgen daarvan voor de omgang met arbeid. De pogingen van kerkelijke schrijvers en monastieke auteurs om acedia - en dus ook het vervelingsaspect daarin - terug te dringen hebben geleid tot ontwikkeling van een dialogische verhouding met het tijdelijke en het boventijdelijke. De onderkenning van 'God in alle dingen' vormt daarvan de kern.

De besproken filosofische auteurs trachten de poging om tot een zinvol leven te komen te realiseren door in het natuurlijke, wijsgerige vlak het leven zoals zij het ervaren op zijn mogelijkheden te doordenken. Ook zij stoten op tegenstellingen in het leven, die zij trachten te overwinnen door te zoeken naar wat de mens in

staat stelt deze tegenstellingen te overstijgen. Dit is bij Schopenhauer de 'wil', bij Nietzsche de 'wil tot macht', bij Kierkegaard 'het geloof in God' en bij Heidegger het zich openstellen voor het 'Sein'.

Een onderzoek van deze pogingen heeft geleid tot het inzicht, dat verveling verwijst naar een voor de mens fundamenteel probleem, een innerlijke tweëenheid, een existentieel dualisme op grond waarvan het niet altijd mogelijk is tot een bevredigende levenskeuze te komen. Dit 'niet altijd' verwijst naar de onmogelijke opgave om in dit dualisme de harmonie als een altijddurende toestand te kunnen handhaven. Verveling begeleidt daardoor het leven als een voortdurende mogelijke schaduw en maakt soms het eigenlijke, verlangde levensbeeld onzichtbaar (Oudemans, 1980: 50-51, 246-252).

De beschrijvingen van zowel de inoefening van deugden in de opgang naar mystieke ervaring als van de poging tot een verdiept en zinvol omgaan met het wereldse, maken het in hun respectievelijke accenten mogelijk het verschijnsel verveling te leren kennen. Beide verwijzen naar dezelfde wortel: een verstoring in het harmonieus samengaan der beide fundamentele aspecten van het bestaan. De beschrijvingen van de pogingen om tot een zinvol bestaan te komen hebben ten aanzien van het verschijnsel verveling geleid tot een aantal conclusies, die als volgt kunnen worden samengevat:

- Verlangen is verlangen naar groei in eenheid met zichzelf en zijn 'wereld', naar een 'thuis zijn' in deze wereld. Dit groeien is in principe oneindig als het geënt is op het wezenlijk eigene, het onuitputtelijk anders-zijn van de ander, het andere. Dit verlangen is de bron van de dynamiek van het transcenderen in relaties. Verveling ontstaat als het verlangen door het overwegend, rationeel benaderen van de werkelijkheid in zijn vervulling belemmerd wordt. Deze eenzijdige gerichtheid uit zich in kleinmoedigheid of hoogmoed.
- De verveling als leegte en het vervelingsaspect van de acedia als leegte verschillen in formele zin niet wezenlijk. Er is slechts een inhoudelijk verschil tussen beide leegtegevoelens door het specifieke verlangen naar religieuze vervulling. Overigens onderscheidt elk leegtegevoelen zich van een ander in zoverre er een ander verlangen onvervuld blijft.
- Vervulling ontstaat in de dynamiek van het transcenderen in de relatie. De transcendentie zelf wordt door genoemde filosofische auteurs verschillend beschreven. Dit onderscheid heeft te maken met het omgaan met het probleem van het dualisme. Fundamentele vervulling blijkt slechts mogelijk bij een nooit eindigend verlangen en een nooit eindigend 'gesprek' met de ander, het andere. Voor fundamentele vervulling blijkt de mens niet buiten beide aspecten van het bestaan te kunnen. Het tijdelijke behoeft hij om daarin tot besef van zijn - ook rationele - beperktheid en onmacht te komen en een openstaan voor het boventijdelijke; het

boventijdelijke behoeft hij om tot het eindeloze van het transcenderen, tot groei in eenheid van zijn bestaan te komen. Leven vraagt m.i. harmonische gerichtheid op het bestaan in zijn tijdelijkheid en boventijdelijkheid, in zijn werkelijkheid als concrete vatbaarheid en als mysterie. Pure rede maakt geen uitputtende zin. De kern van het bestaan wordt gevonden in een samenvallen van rede, wil en gemoed¹³.

- In het streven naar vervulling in het menselijk bestaan is de omgang met de medemens onontbeerlijk, omdat men in zijn individualiteit als mens alleen in omgang met de medemens als ander, als anders-zijn, in zijn zelfgevoel kan groeien. Het veronderstelt een openstaan voor de mogelijkheden in zichzelf en in de ander. Dit zelfgevoel is onmisbaar voor de omgang met de ander, het andere. Heidegger laat dit zien in de analyse van de tweede vorm van verveling. Jankélévitch (1963: 178) concretiseert deze primaire behoefte als hij zegt, dat men zich nooit hoeft te vervelen, als men voor de ander leeft, zich richt op het heil van de medemens¹⁴.

- De met verveling verbonden gevoelens van verantwoordelijkheid, schuld en zonde zijn waarschijnlijk niet ontstaan door een christelijk-theologische toevoeging aan het gevoel van verveling. Ze lijken voort te komen uit een oorspronkelijk gevoel, dat verwijst naar 'een niet betrokken zijn' bij het boventijdelijke als zodanig of bij het boventijdelijke karakter van iets of iemand. Het niet of niet voldoende openstaan voor het mysterie betekent het niet of niet voldoende openstaan voor het eigene van de ander, het andere. Door het besef daarvan worden eerder genoemde gevoelens waarschijnlijk opgewekt. Heidegger verwijst daarnaar in zijn tekst over het 'schuldig zijn' in existentiële zin (SZ: 286; zie ook tekst deel III, 4.3.2. laatste alinea).

- Het streven naar harmonieus omgaan met de werkelijkheid is slechts mogelijk: enerzijds vanuit de erkenning van het mysterie als een blijvend beginsel in de werkelijkheid zowel die men zelf is als die waarin men leeft; anderzijds vanuit een openstaan naar verleden, heden en toekomst, waardoor waarachtig, oorspronkelijk handelen mogelijk wordt.

De omschrijving van het verschijnsel verveling door Heidegger heeft een strikt filosofisch karakter, waarin de expliciete aandacht voor het ontologisch onvatbare ontbreekt. Een verwijzing hiernaar is echter onmisbaar om het 'aangetrokken

¹³ Voor de beschrijving van het verschijnsel en begrip 'gemoed': Strasser, 1956: deel C, hoofdstuk 1, § 4,).

¹⁴ "Een rode draad die door de verschillende referaten (in de bundel over Zinervaring in de hedendaagse cultuur) loopt is wel deze: voor het ervaren van zin, ook van uiteindelijke zin, is de mens aangewezen op zijn medemens" (F. Haerema, 1982: 8).

worden' en het tevens 'leeg gelaten worden' door de ander, het andere, zijn diepste grond te geven. Mede aan de hand van de voorafgaande gegevens kan het verschijnsel verveling daarom als volgt worden omschreven:

Verveling is de beleving van (de) leegte. Deze leegte is het gemis aan wezenlijke betrokkenheid naar zichzelf en vanuit zichzelf naar de ander, het andere als het onvatbare, waardoor de dynamiek van de relatie zich niet wezenlijk kan voltrekken. Door gebondenheid aan zijn tijdelijkheid komt men niet tot openheid naar het eigene van zichzelf, van de ander, het andere. De dynamiek van de relatie voltrekt zich daardoor kwantitatief in plaats van kwalitatief. Er heeft geen transcenderen plaats, waarin het tijdelijke en het boventijdelijke beleefd worden. Er is dan geen waarachtige beleving van zin; zij is onvolkomen en eindigend.

2. De aandacht voor het verschijnsel omgang

In de verveling als crisis- of keuze-moment in het bestaan ervaart men het verlangen naar het realiseren van zijn mogelijkheden en zijn vrijheid. Men komt daardoor tot de vraag naar de zin van datgene, waarmee men bezig is of waarmee men mee bezig zou willen zijn en in zijn diepste betekenis tot de vraag naar datgene, waardoor het leven als geheel betekenis krijgt, tot de vraag naar de zin van het leven zelf (Strasser, 1962: 193-197).

Ook al doet zich de zin als mogelijk voltooide werkelijkheid pas aan het eind van een handeling voor, hij is vanaf het begin de ziel ervan, aanwezig maar verborgen: hij treedt geleidelijk aan de dag. Behalve dat hij inzicht verschaft in de samenhang van de fasen en deelfuncties, geeft hij aan de handeling de betekenis van een samenwerkend geheel (Strasser, 1956: 66 e.v.). In de zinbeleving wordt een relatie uitgedrukt tot datgene, waaraan men zin ontwaart, dat drager is van zin. Hij is in de relatie tot leven, tot bewustzijn gekomen. De zinbeleving is een relationeel gebeuren, dat in de omgang is ingebed (Van Dijk, 1982: 10-11).

Wat heeft voorgaande studie bijgedragen tot die wijze van omgang met de medemens en de niet-menselijke zijnden, waardoor het zijnde zich kan verwerkelijken, het leven zin krijgt en de verveling zou kunnen worden teruggedrongen nadat zij in haar (positieve) waarde is onderkend? Welke omgang kan ertoe bijdragen dat de 'mens als zijnde' de toegang tot de andere zijnden, tot het zijn kan verwezenlijken? Zowel in de studie van de auteurs over de *acedia* als in die over de verveling door de filosofische auteurs wordt gestreefd naar een harmonieus samengaan met de werkelijkheid. Dit is echter niet uitgewerkt in een toelichtende beschrijving. Bij beiden lijkt iets van angst om de specifieke doelstelling te schaden door zich te veel in het andere levensgebied te begeven. De omgang met het bestaan in zijn veelzijdigheid wordt daardoor onvoldoende belicht. In de beschrij-

ving van de naar God strevende monnik blijkt het meest op de voorgrond te treden: de poging door een ascetisch, arbeidzaam en beschouwend leven, een zich afkeren van het wereldse tot een innige vereniging met God als hoogste zijnde, als oorspronkelijk drager van het onuitputtelijke zijn te komen. Vanuit deze vereniging tracht men de zijnden in hun eigenlijke zijn te bereiken, een ontmoeting met de wereld te verwerkelijken. Via de kennis van zichzelf, die bereikt wordt in het verenigd zijn met het goddelijke, is het ontmoeten van de medemens blijkbaar slechts mogelijk. Welke deze kennis is, waaruit deze bestaat en hoe deze geëffectueerd dient te worden om tot een waarachtige menselijke omgangsverhouding te komen, wordt echter niet of slechts in functie van een primair gericht zijn op de goddelijke vereniging uitgewerkt. De *Regel* van Augustinus (zie tekst I, 1.4.) wordt ten aanzien van het leven in een kloostergemeenschap bijvoorbeeld gekenmerkt door raadgevingen betreffende de heilzame omgang met medebroeders, waarin de liefde en de beleving van een goede gemeenschapszin centraal staan. Deze gedachten worden geïnspireerd door de Heilige Schrift, een bron van waaruit ook Augustinus zelf leeft. Een uitwerking van het sociaal-psychologisch karakter en een filosofische fundering van die omgang ontbreken echter.

Schopenhauer en Nietzsche benadrukken de zinloosheid van een altruïstische omgang in functie van een te verwerven levensgeluk. De medemens bestaat slechts als een object, aan wie men geen verantwoording schuldig is. Het ideaal is: de andere mens gebruiken om het verlangen naar overstijging te vervullen. De medemens is een tegenstander die overwonnen moet worden. Door deze eenzijdige, egoïstische benadering is de toegang tot het andere zijnde slechts zeer deficiënt en eindigend. Het leven verwordt tot een onbevredigende, rusteloze strijd, tot eenzaamheid.

Hoewel Kierkegaard het leven in sterke mate in theologische zin gestalte geeft en de mens opwekt in deemoed God als het hoogste goed in het leven te aanvaarden, beschrijft hij de mens vanuit zijn intense observaties ook indringend in psychologische zin. Hierin wordt de mens in zijn omgangsmogelijkheden met zichzelf en de ander belicht. Vooral de omgang met zichzelf krijgt uitvoerig en diepgaand de aandacht (Scholtens, 1979: hfdst. II-IV). Hij doorbreekt in de term subjectiviteit het westerse subject-object denken. Subjectiviteit heeft bij Kierkegaard de betekenis van "een intentionele groei van het zelf, dat als een vrucht in volmaakte symbiose met 'het andere' steeds dieper samengroeit met 'dat bepaalde iets', dat hij als diepste grond en laatste zin van het bestaan vermoedt" (Scholtens, 1979: 116-117). In zijn socratische methode stelt hij zich respectvol op voor de ander als subject, zodat men in zijn werken de intersubjectieve omgang met de ander als een voortdurend aanwezig principe kan onderkennen. Dat wil niet zeggen dat hij de omgang in zijn onderscheiden aspecten in psychologische c.q. filosofische zin voldoende belicht heeft. Hij heeft vooral benadrukt dat het overbrengen

van wat hij wil zeggen niet zonder meer geaccepteerd wordt, maar een bereidwillig oor en hart behoeft en deze slechts aanwezig zijn, als men de eigenheid van de ander als ander, als een actief en zelfstandig wezen respecteert. Vervolgens heeft hij in zijn aanspreken van de mens vooral het belang van de socratische methode - mogelijk onbedoeld - benadrukt.

In de analyse van de verveling door Heidegger krijgt de omgang als zodanig, het zich niet of niet voldoende openstellen voor de andere zijnden, indirect de aandacht. Hij spreekt slechts de eis uit om de eigen mogelijkheden onder ogen te durven zien en de verantwoordelijkheid voor het daaruit mogelijke handelen op zich te willen nemen. In zijn bespreking van de mogelijkheid om aan de verveling te ontkomen, gaat hij uit van de eigen kracht van de mens, van het eigen zijn, van het omgaan met zichzelf. Het omgangsproces zelf, waarin ook de ander in zijn eigen - ook reactieve - activiteit is betrokken, wordt door Heidegger nauwelijks en onbevredigend behandeld. In *Sein und Zeit* (§ 26) spreekt Heidegger wel over het 'Mitdasein': "Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein" (ibid. 118), maar hij benadrukt dat het 'Dasein' allereerst gezien moet worden in zijn 'niet betrokken zijn' op het andere: "Aber der Ausdruck 'Dasein' zeigt doch deutlich, das dieses Seiende »zunächst« ist in der Unbezogenheit auf Andere, das es nachträglich zwar auch noch »mit« anderen sein kann" (ibid. 120). Ook met betrekking tot de 'Gelassenheit' heeft Heidegger het over het aangesproken worden door het eigen zijn, opdat men openstaat voor zijn eigen mogelijkheden en alsdan toegang heeft tot de andere zijnden. Bovenstaande teksten wekken de indruk, dat Heidegger slechts doelt op een samen-zijn als een feitelijke toevoeging aan het 'Dasein', waaraan hij een principieel, een oorspronkelijk, wezensnoodzakelijk, existentieel intersubjectief samen-zijn onthoudt (zie ook: Van de Wiele, 1965: 642). Het is bovendien opvallend dat Heidegger dit onderwerp waarschijnlijk slechts in *Sein und Zeit* heeft behandeld. Het zijn en de waarheid worden vooral boven-individueel opgevat. Het gaat Heidegger primair niet om het individuele zijn, maar om de uniformiteit van het 'zijn' in de menigvuldigheid der zijnden, om het algemene zijn, om de zin van zijn (Pöggeler, 1969: 55). Daardoor krijgt waarschijnlijk het 'Dasein' als 'Mitdasein' in zijn werken relatief weinig aandacht. De veelheid der menselijke subjecten wordt blijkbaar uiteindelijk aangezien als op zichzelf vrij onbelangrijke 'loci', waar het zijn zich onthult, waardoor het heideggeriaanse denken betreffende het zijn als onverborgenheid zich door een zeker monistisch karakter kenmerkt (Van de Wiele, 1965: 646). Het openstaan voor het zijn der andere zijnden als voorwaarde voor de omgang met die zijnden, als vervulling van een fundamenteel verlangen, blijft bij Heidegger onderbelicht.

Uit het voorgaande blijkt dat zowel in het religieus en theologisch streven als in de psychologische en filosofische benadering van het probleem van het dualis-

me en daarmee van de verveling, de omgang als zodanig nauwelijks of zeer onevenwichtig aan de orde wordt gesteld.

2.1. Omgang

Omgang is een alledaags gebeuren. Het dier gaat voorzichtig om met hem onbekend soort voedsel. Men onderkent deze houding bij de mens, als hij met iemand of een instrument moet omgaan, waarmee hij voor het eerst kennis maakt. Omgang is slechts mogelijk op grond van het kennen van de ander (met 'de ander' wordt in het algemeen ook 'het andere' bedoeld). Omgang blijkt intenser, zuiverder en dieper naarmate men de ander intenser, zuiverder, dieper kent.

Omgang is een activiteit, die in principe berust op het beginsel van toegankelijkheid van de ander. De ander is er, bestaat, is zichtbaar, voelbaar, waarneembaar door vorm, kleur, reacties op zijn omgeving, zijn tegenwoordigheid. Men kan zeggen, dat men er in zekere zin door wordt 'aangesproken'. Zonder dit aangesproken worden is het eigenlijk niet mogelijk te weten dat de ander er is. De ander is blijkbaar niet geheel passief. Er blijkt een zekere activiteit van uit te gaan. In die zin is het andere niet louter object, maar ook en vooral subject. Er heeft een wezenlijk wederkerig gebeuren plaats van zinaanbod van de werkelijkheid en een zinstichtend antwoord daarop. Zinaanbod is slechts mogelijk in een zinstichtende relatie. De wederkerigheid is wezenlijk. De kenner en het gekende promoveren elkaar wederzijds: beiden zijn én actief én receptief (Berger, 1989: 212).

2.1.1. De verantwoordelijkheid voor de ander. Intersubjectiviteit en zijns-participatie

In *Ich und Du* van Martin Buber staat de verhouding mens-wereld en de zich daarin openbarende godsverhouding centraal (Waaijman, 1990: 70). Reeds in de eerste paragrafen poneert Buber de beginselen van deze studie, die hij mystiek-filosofisch uitwerkt.

"De wereld is de mens tweevoudig naar zijn tweevoudige houding. De houding van de mens is tweevoudig naar het tweevoud van de grondwoorden die hij kan spreken. De grondwoorden zijn niet alleenstaande woorden, maar woordparen. Het ene grondwoord is het woordpaar *ik-jij*. Het andere grondwoord is het woordpaar *ik-het*". "Dus is ook het *ik* van de mens tweevoudig. Want het *ik* van het grondwoord *ik-jij* is een ander dan dat van het grondwoord *ik-het*" (par. 1). "Grondwoorden betekenen niet dingen, maar verhoudingen". "Het grondwoord *ik-jij* kan slechts met het hele wezen gesproken worden. Het grondwoord *ik-het* kan nooit met het hele wezen gesproken worden" (par. 2).

"Er is geen *ik* op zich, maar alleen het *ik* van het grondwoord *ik-jij* en het *ik* van het grondwoord *ik-het*". "Wie een grondwoord spreekt, treedt in het Woord binnen en staat daarin" (par. 3) (ibid. 128-129).

De intersubjectiviteit vanuit het beginsel van 'Ich und Du', waarin de subjectiviteit een wezenlijk moment vormt, wordt in het hiernavolgende treffend verwoord. "Het *ik* laat de ander in zijn zelfuitdrukking overgaan in zichzelf, een nimmer eindigend gebeuren. Door de ontvankelijkheid van het *ik* kan de ander in zijn zelfuitdrukking tot zichzelf komen. Omgekeerd kom ook ikzelf-als-geraakt-zijnde dóór mijn antwoord tot mijzelf. Mijn passieve geraakt-zijn keert zich in zichzelf om tot een actief aanraken. Er voltrekken zich twee fundamentele reflecties. Ten eerste voltrekt zich hier de reflectie van het *jij*: de zichzelf mededelende ander krijgt *door het antwoord* zichzelf terug. Het beleeft zijn *spontane* zelf-uitdrukking niet meer als een slechts van zichzelf weg-zijn maar door het antwoord *tevens* - en nu voor het eerst - als een uitdrukking van zichzelf. Het is het *ik* dat de uitdrukking teruggeeft aan zijn oorsprong. Deze elementaire reflectie van het *jij* beantwoordt aan een even elementaire reflectie van het *ik*. In het *ik* dat door de ander of het andere in eerste instantie spontaan ver-ander-t, keert deze passiviteit zich in de diepte van zijn spontaneïteit om en gaat deze passiviteit doortrekken van een aktiviteit. Beide bewegingen gaan permanent in elkaar over". "Het gezien-worden-door-de ander wordt de bepaling van mijn eigen ziën, het aangesproken-worden-door-de-ander wordt de bepaling van mijn spréken. De verantwoordelijkheid is 'de eerste reflectie van onze spontane leefwereld.' Beide 'reflecties' zijn de 'elementaire gebeurtenissen die de toedracht van het grondwoord *ik-jij* bepalen" (ibid. 566-567).

De mystieke filosofie van Buber is een belangrijke verrijking van het denken over intersubjectiviteit. Hij heeft in *Ich und Du* het "alledaagse leven expliciet en als zodanig geïnterpreteerd en geïntegreerd binnen de groei van de Godsontmoeting" (ibid.: 560).

Omgang berust blijkbaar op wederzijdse subjectiviteit, op intersubjectiviteit. Intersubjectiviteit verwijst naar deelnemen aan het zijn van de andere zijnden, naar zijnsparticipatie (Van de Wiele, 1965: 649-650). Zijnsparticipatie behoort tot de problematiek der metafysica en houdt zich bezig met de verhouding van het relatieve tot het absolute, van het vele tot het ene. Daarbij rijst de vraag op, hoe het mogelijk is, dat het 'Dasein' als waarachtig zijnde kan opgaan in het zijn, zonder daarbij zijn eigenheid, zijn autonomie te verliezen, maar integendeel daardoor pas tot zijn eigenlijke autonomie kan komen.

Dit vraagstuk is als volgt samen te vatten. In de zijnsparticipatie zijn de vele eindige zijnden verbonden in de eenheid van het zijn, dat zijn fundamentele ontologische eenheid niet prijs geeft ondanks zijn vertegenwoordiging in de relatieve, eindige verwezenlijkingen van het zijn. De mens vindt het zijn in het zijnde, maar het zijn is telkens meer dan dit en ieder ander zijnde en is er steeds ontologisch van onderscheiden. De gelijktijdige mogelijkheid van immanentie en transcendentie is de kern van het probleem.

Het (neo)thomisme aanvaardt, dat er een subsisterend Zijn is, een enig, oneindig en absoluut principe, dat als transcendente grond van de eindige zijnden zowel de mogelijkheid is van hun intrinsieke veelheid als hun fundamentele eenheid (Van de Wiele, 1965: 632-634). Hoewel de zijnsparticipatie de metafysische grond is voor de principiële wederzijdse toegankelijkheid der zijnden, is het belangrijk om vooral vanuit het bestaan zelf de feitelijkheid van de toegankelijkheid der zijnden en de verhouding van het zijnde tot de andere zijnden te onderzoeken.

2.1.2. Het geven en ontvangen als intersubjectieve acten

De participatieproblematiek met betrekking tot deze vraag vindt haar uitwerking in de fenomenologie van de intersubjectiviteit. Zij gaat ervan uit dat het bestaan der subjecten een co-existeren, een principieel samen-zijn, een mede-constituerende dimensie is van het 'in de wereld zijn' en beschrijft wat zich tussen de in relatie tot elkaar staande subjecten (zijnden) voltrekt (Van de Wiele, 1965: 642). Men spreekt van intersubjectiviteit, als meerdere subjecten een zich tot elkaar verhoudende, zich op elkaar richtende activiteit ontplooiën. Deze activiteit, die men in ruime zin dient te verstaan, onderscheidt zich van de intentionaliteit, die een gerichtheid van een subject op een object en daarmee een eenzijdige verhouding weergeeft.

Als kennis van de ander een voorwaarde is tot verdiepte omgang (zie tekst IV, 2.1.), dan dient ook gevraagd te worden, hoe dit verdiepte kennen als intersubjectieve act in de omgang als intersubjectieve verhouding tot stand kan komen. Het kennen als intersubjectieve act richt zich op het zijnde om tot beleving te brengen wat het andere 'is'. Het wil het zijnde bereiken. De diepste intentie van het kennen is het andere als het andere te ontmoeten, de verdeeldheid ermee op te heffen en op te nemen in zichzelf zoals het is (Velthoven, 1988: 116-119, 131, 137 e. v., 156). Het voltrekt zich in een dialogisch proces van luisteren en vragen (in ruime zin) en het zich conceptueel eigen maken van het waargenomene. Daardoor kan het zelfgevoel groeien als bron van mogelijk nieuwe dialogische processen.

In het intersubjectieve ligt een wederzijdse activiteit opgesloten. Hoewel men in het alledaagse ervaart, dat deze activiteiten met elkaar in strijd kunnen zijn,

kunnen deze activiteiten in wezenlijke zin echter elkaars tegengestelden niet zijn, daar ze zouden leiden tot afstoting in plaats van tot eenheid. De geconstateerde tegenstellingen geven echter blijk van een relatieve oppositie, relatief in die zin, dat deze tegenstelling wezenlijke intersubjectiviteit niet aantast, omdat intersubjectiviteit vanuit de zijnsparticipatie wezenlijk kenmerk is van wederzijdse en principieel gelijkwaardige communicatie (Velthoven, 1988: 78). De daarmee corresponderende wederzijdse activiteiten zullen echter elkaar moeten aanvullen; ze zullen op elkaar afgestemd moeten zijn, zoals bij het spreken een luisteren, bij het vragen een antwoorden, bij het tonen een kijken, bij het schenken een danken hoort. Het aanvullend karakter ligt niet in het inhoudelijke van de omgang, maar in de intentionele aspecten van zinaanbod en zinstichting, en in het formele karakter van de uitwisseling der activiteiten, die men kan herleiden tot die van het geven en het ontvangen. De vraag naar de intersubjectiviteit is de algemene vraag naar de intersubjectiviteit van het geven en het ontvangen. In de intersubjectieve act van het geven wordt de act van de ander niet alleen als zodanig erkend, maar ook en primair als subjectsdaad geïntendeerd (ibid. 70).

Die ontvangt legt de activiteit van het zich toewenden naar de gever, van het bereid zijn tot het ontvangen, tot het aanvaarden. De aanvaarding van het geven is zelf een geven. In 'Ontvangen als subjectieve act' (ibid. 65-81) wordt opgemerkt, dat men met het geven als intersubjectieve component - zowel in de vóór-reflexieve waardering als in de theoretische bezinning - het meest vertrouwd is. De actieve en concrete inzet voor de ander geldt overigens terecht als toetssteen voor morele goedheid en morele menselijkheid. Het ontvangen als menselijke act wordt veelal onderbelicht en ondergewaardeerd, waardoor ook de intersubjectieve aard van het geven onvoldoende tot zijn recht komt. Zowel in het geven als in het ontvangen is het luisteren opgesloten. Het vraagt iemand zijn activiteit in te stellen op de ander. Het betekent actieve terughoudendheid, beheerstheid, voorzichtigheid. Het vraagt kunnen wachten, nederigheid, erkennen van afhankelijkheid, openstaan voor het mysterie in de ander, het andere. Dit wachten schept ruimte voor de schenkende c.q. ontvangende activiteit van de ander, een leegte, die echter overstegen wordt door een nieuwe, hogere verwachting, de mogelijkheid van een verdiepte intersubjectiviteit. Het houdt in het innemen van distantie. In de distantie ligt de spanning van het nog niet vervulde, het onderkennen van het principieel onvervulbare in het benaderen. In de distantie ligt de 'Hingehaltenheit' in positieve zin, doordat ze uit het innerlijk voortkomt. Het doet de spanningsverhouding ontstaan tussen zichzelf en het andere zijnde, het is een zijn tussen zichzelf en de ander als zijnden, het is inter-esse.

In de distantie wordt het schouwen, het ontstaan mogelijk van het vermoeden van het eigenlijke, dat men benadert. Het innemen van distantie is een bewuste stellingname om de ander zichzelf te kunnen laten zijn, waardoor er een verdiept

luisteren en ontmoeten mogelijk is. Het schept een (crisis)situatie, waarin men de gelegenheid krijgt tot een werkelijke keuze te komen. In de mogelijkheid tot keuze ligt de mogelijkheid tot het dragen van verantwoordelijkheid, tot zichzelf zijn, tot mens-zijn, tot medemens-zijn en zin geven aan zijn bestaan. Ontmoeten in deze zin is ontstaan voor het mysterie in de ander, een religieuze ervaring (Steggink, 1980: 41).

In het ontvangen is de eigen beperktheid, het nodig hebben van de ander nadrukkelijker aanwezig dan in het geven. Ook het, zichzelf herstructurend, integrerend opnemen van het meegedeelde is waarschijnlijk complexer dan de handeling van het geven. Daardoor is het ontvangen waarschijnlijk moeilijker dan het geven. Door de weerslag ervan op de intersubjectieve activiteit van de gever, is dit gegeven waarschijnlijk een belangrijk aspect in het ontstaan van verveling in de omgang als intersubjectief gebeuren.

2.1.3. Intersubjectiviteit als de hoogste vorm van menselijke omgang

Het 'Dasein' als autonoom subject bereikt in de intersubjectiviteit van de rechtvaardigheid en de liefde zijn hoogste ontplooiing, doordat het de ander als subject in haar eigenstandigheid recht doet wedervaren en het 'Dasein' als subjectiviteit in dit existerend samen-zijn haar hoogste vorm van ex-centriciteit bereikt. De ik-betrokkenheid is daarin fundamenteel doorbroken. Het subject komt als dualistisch wezen tot harmonie. Dit eigenlijk deelnemen aan het zijn der zijnden is het zichzelf transcenderen in de intersubjectiviteit (Van de Wiele, 1965: 646 e.v.). In de intersubjectiviteit krijgt de participatie haar feitelijke vervulling.

In het participeren door intersubjectiviteit is een zich ontwikkelen van het zijnde door het deelnemen aan wat men als zinvol onderkent. 'Deelnemen aan' houdt niet in willen bezitten, ook niet verstandelijk in de zin van volledig begrijpen. Het heeft plaats in een houding van respect voor het eigene van de ander dat men in principe niet kan bezitten. In de intersubjectiviteit is in de omgang met de ander een spanningsverhouding die voortkomt uit een toestand van interesse, die aan de beleving van het principieel on(be)grijpbare, het wezenskarakter van verwondering schenkt.

In de volkomen intersubjectiviteit is geen opzettelijke beïnvloeding, geen vooroordeel, waardoor de ander in de verwerkelijking van zijn eigen zijn bedreigd wordt. In de volkomen omgangshouding bestaat volkomen communicatie tussen degene van wie de intentie tot relatie uitgaat en degene die het leggen van die relatie aanvaardt. In de volkomen intersubjectiviteit wordt het tijdelijke, het rationele met het boventijdelijke verenigd en is er geen verveling.

Door het participatie-principe in de omgang ontstaat de mogelijkheid tot participatie in datgene waarnaar men verlangt. Het schept ruimte tot keuze waardoor men

zichzelf kan blijven en vervreemding uitblijft. In de intersubjectieve omgang ontstaat een natuurlijke en harmonische groei, een geïntegreerd zijn met wie of wat men in de ontmoeting ervaren heeft, een waarachtig zelfgevoel. In de intersubjectiviteit participeert men in de diepste zin: men neemt deel aan de onuitputtelijke mogelijkheden van het zijn der zijnden waardoor de onvervulbaarheid - als eindigheid van zingeving - vanuit het eigenlijke zijn iets onmogelijks is en verveling is uitgesloten. Slechts het gegeven, dat de mens nu eenmaal beperkt is in zijn feitelijke mogelijkheden om te kunnen participeren aan de ander, het andere in zijn feitelijke, heeft tot gevolg, dat verveling in het menselijk leven in concrete zin niet geheel is uit te sluiten. Intersubjectiviteit geeft slechts de mogelijkheid aan tot een zinvol bestaan, dat men in een voortdurend proces moet trachten te realiseren. Het is die beperktheid, welke van de mens eist, dat hij openstaat voor zijn creatieve mogelijkheden in samenhang met zijn omgeving.

De mogelijkheid tot intersubjectieve omgang is niet beperkt tot die met menselijke zijnden, hoewel zich daarin het zijn als het meest nabij, het meest vertrouwd openbaart. De omgang met het materiële en met de natuur vraagt een andere wijze van omgang. Zij doen - in relatieve zin nog meer dan in de wederkerige omgang der menselijke zijnden - een beroep op een beschouwende houding. Deze ligt ten grondslag aan het esthetisch, in de zin van waarnemend, genieten en aan het religieus beleven ervan in ruime zin. Deze kennis is intersubjectief, doordat het zijnde zich voordoet als iets, dat zich te kennen geeft en als iets, waarvoor men zich mogelijk openstelt. Aan deze kennende, intersubjectieve omgang ligt een zekere verbondenheid ten grondslag, die door de religieuze mens beleefd wordt als een verbondenheid in het geschapen-zijn (Velthoven, 1988: 143-144).

2.2. Besluit

"Ware intersubjectiviteit is niet aanwezig in de bestaande samenleving, maar moet door een historisch proces van opheffing van vervreemdingen worden voortgebracht". In deze uitspraak verwijst Velthoven (1988: 76-77) naar de behoefte aan een cultuurverandering door een fundamentele - in intersubjectieve zin verbeterde - omgang van de mens met zijn medemens en het natuurlijk milieu.

Studies over de deugdinoefening (Bulhof 1989, e.a.), over de mogelijkheden van een eigentijdse deugdenethiek doen de vraag opkomen of de inoefening van omgangshoudingen, die aan de basis van de alledaagse omgang van mens met medemens en natuur liggen niet hernieuwd om aandacht vragen. Deze inoefening zou beantwoorden aan een tijd, waarin communicatie en informatie, de mogelijk-

heid van geven en ontvangen, een hoge vlucht hebben genomen en waarschijnlijk nog intensiever ontwikkeld zullen worden.

De kracht van de leegte

Het verschijnsel verveling in een spiritueel cultuurhistorisch en filosofisch perspectief

Samenvatting

In de 'Inleiding' wordt geconstateerd, dat men zich in de hedendaagse cultuur bewust is geworden van onbehagen, zinloosheid en leegte. De vele publicaties over dit onderwerp getuigen van een problematiek, die zich concentreert in vragen over de oorzaak van dit onbehagen, dat men verveling zou kunnen noemen, en hoe zin te geven aan het leven. Een onderzoek naar het verschijnsel verveling als zodanig en de zin of betekenis ervan zal waarschijnlijk meer helderheid in deze problematiek brengen.

Uit een eerste verkenning van wetenschappelijke literatuur over verveling blijkt dat:

- de moraaltheologie en de leer der spiritualiteit zich diepgaand bezig hebben gehouden met de 'acedia', een term die reeds in de eerste eeuwen na Christus wordt gebruikt voor een verschijnsel dat waarschijnlijk betekenissen in zich heeft, die met verveling nauw verwant zijn;
- enkele filosofen, met name Schopenhauer, Kierkegaard en Nietzsche de verveling nadrukkelijk ter sprake brengen, en tenslotte Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1983) de verveling uitvoerig geanalyseerd heeft.

Zowel voor een onderzoek naar de verveling in de acedia als voor een correcte raadpleging van de niet-Nederlandse literatuur over verveling is inzicht nodig in het betekenisveld van de term 'verveling' en in de belangrijkste niet-Nederlandse termen voor 'verveling': 'ennui', 'boredom' en 'Langeweile'.

Aan de hand van de voorafgaand aangeduide problematiek zijn een 'vraagstelling en opzet' geformuleerd die als volgt is uitgewerkt.

In Deel I zijn de Nederlandse term 'verveling' en de belangrijkste niet-Nederlandse termen bestudeerd om het fenomeen verveling scherper in beeld te krijgen. Daarbij blijken de volgende momenten aanwezig:

A Een verstoring van de relatie van iemand met zijn wereld waartoe ook de wereld van zijn zelf behoort,

B De gevoelens die met de verstoring van de relatie gepaard gaan en als onaangenaam beleefd worden.

Hoewel herkomst en ontwikkeling van de termen onderling verschillen, worden de hoofdaccenten in de betekenissen: het gevoel van leegte, de semantische zwaartepunten (het onaangenaam gestemd zijn, de duur van de tijd als lang ervaren) in de huidige betekenis van elk der woorden aangetroffen. De analyse der gevoelens laat voorts twee hoofdaspecten van het bestaan zien:

- Een primair gericht-zijn op de wereld,
- Een gevoel van afhankelijkheid van een de mens overstijgende macht.

In Deel II is een cultuurhistorisch onderzoek gedaan naar de *acedia*. Daartoe is het ontstaan van dit verschijnsel, het ontstaan van de term en de verdere ontwikkeling van haar betekenisveld geanalyseerd. Deze ontwikkeling is geschetst aan de hand van de geschriften van een aantal belangrijke figuren uit de vroeg-christelijke periode (o.a. Johannes Cassianus 364 - 435), de vroege middeleeuwen (o.a. Gregorius de Grote 540 - 604), de hoge middeleeuwen (o.a. Thomas van Aquino 1224 - 1274) en de Spaanse Gouden Eeuw (o.a. Johannes van het Kruis 1542 - 1592).

Aanvankelijk is vooral getracht het verschijnsel verveling in de betekenisstructuur van de *acedia* te onderkennen. Daarnaast en vervolgens is nagegaan wat de kennis van de *acedia* aan de kennis van de verveling toevoegt. Dit geheel is afgesloten met een samenvattende beschouwing, waarin wordt geconstateerd dat in de *acedia* twee fasen onderscheiden kunnen worden:

I Een fase waarin zich een aspect van verveling voordoet: A Een verstoring van iemand met zijn religieuze wereld, B Gevoelens en gedragingen die betrekking hebben op de verstoring als zodanig en op het besef niet bevredigend op de mogelijkheden van het religieuze in het bestaan betrokken te zijn.

II Een fase van afkeer van de ascese. Vooral op deze fase hebben gevoelens van verantwoordelijkheid, schuld en zonde betrekking.

Aan de hand van eerdergenoemde geschriften worden gevoelens van verantwoordelijkheid, schuld en zonde met betrekking tot verveling en de invloed van de christelijke opvatting over arbeid - met betrekking tot *acedia* - op de huidige omgang met arbeid toegelicht. Vervolgens blijken zowel *acedia* als verveling fundamenteel te berusten op de innerlijke beleving van een fundamentele tweëenheid.

In Deel III is het verschijnsel belicht vanuit de wijsgerige antropologie. Achtereenvolgens zijn hiertoe besproken: Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), Sören Kierkegaard (1813 - 1855), Friedrich Nietzsche (1844 - 1860) en Martin Heidegger (1889 - 1976).

Bij Schopenhauer is nagegaan in hoeverre zijn monistisch, naturalistisch denken vanuit het primaat van de wil samenhangt met het ontstaan van verveling. Vervol-

gens is aandacht geschonken aan wat hij beschouwt als de mogelijkheden om aan verveling te ontkomen, namelijk: het machtige willen, de kunstbeleving en een ascetische levenshouding. Deze pogingen verhelderen een mogelijke omgang met verveling. Zijn filosofie versterkt tevens de veronderstelling, dat slechts het boven-individueel participeren aan het leven de mens van zijn verveling kan bevrijden.

Kierkegaard heeft zowel de functie van het geloof als de tegenstellingen als componenten in het menselijk gedrag onderkend. Op deze wijze heeft hij het dualisme en daarmee het verschijnsel verveling - o.a. door de thema's keuze, angst en vertwijfeling - een nadrukkelijke plaats in het leven gegeven. In de beschrijving van de ontwikkeling van de individualiteit - via het esthetische, het ethische en het religieuze stadium - wordt de verveling indringend besproken. De filosofie van Kierkegaard zegt eigenlijk dat zonder geloof in het mysterie, in het boventijdelijke men overgeleverd is aan een het gehele leven doortrekkende, fundamentele verveling. Vanuit de veronderstelling dat geloof in het geding is bij elke overgang naar een volgend stadium wordt kristisch ingegaan op de mening van Kierkegaard, dat het geloof zich pas als gave zou realiseren in het bereiken van het religieuze stadium.

Bij Nietzsche is de verveling besproken zoals deze voortkomt uit zijn naturalistische filosofie van 'het leven als worden', waarin de 'wil tot macht' een dominerende functie vervult. De bevrijdende werking van de dynamiek van het eeuwige worden zoals die bij de Uebermensch manifest wordt in een voortdurende machtservaring, is voor Nietzsche de zin van het leven. Het betekent echter het reduceren van de medemenselijke verhouding tot een machtsverhouding, waardoor zijn filosofie de verveling structureel in zich heeft en bezwaarlijk als fundamenteel bevredigend aanvaard kan worden.

De diepgaande analyse van de verveling door Heidegger is uitvoerig besproken. Nadat ingegaan wordt op de verveling als stemming, als grondstemming, worden de hoofdvormen van verveling, die in zijn analyse centraal staan, behandeld. Een aspect dat veel aandacht krijgt is: de verveling als een onvervuld zijn in het verlangen naar zelfverwerkelijking. Daarbij wordt 'Die Gelassenheit' besproken als die stemming waarin men zich voor het 'zijn' ontsluit en in principe de verveling wordt opgeheven. Ook op zijn - weinig genuanceerde - mening dat men voor zijn verveling verantwoordelijk is, wordt uitvoerig ingegaan.

In de samenvattende beschouwing van het filosofisch deel blijkt dualisme voor ieder een onontkoombaar probleem. Vervolgens is duidelijk geworden dat de verveling in haar diepste zin vraagt om een omgang met de medemens en de niet-menselijke zijnden, waarin die omgang als een eigenlijke omgang wordt ervaren.

In het afsluitende Deel IV wordt daarom - na de voorafgaande tekst kort samengevat en afgesloten te hebben met een omschrijving van de kern van het verschijn-

sel verveling - nagegaan wat deze studie bijgedragen heeft aan de kennis van die wijze van omgang, waardoor verveling wordt teruggedrongen, het leven meer zin krijgt. Aangezien die omgang zelf nauwelijks aandacht blijkt te hebben gekregen, wordt vervolgens een aanzet daartoe gegeven, waarin de intersubjectiviteit als de hoogste vorm van menselijke omgang wordt beschouwd.

The strength of emptiness

The phenomenon of boredom in a spiritual, cultural-historical and philosophical perspective

Summary

In the 'Introduction' it is stated that in the present-day culture one has become aware of discomfort, meaninglessness and emptiness. The many publications about this subject show a problem which concentrates on questions about the cause of discomfort, which one might call boredom and how to give sense to life. An inquiry into the phenomenon of boredom as such and its sense or meaning will probably bring more clarity in these problems.

From a first examination to the scientific literature about boredom it appears that:

- moral theology and the theory of spirituality have thoroughly been engaged in 'acedia', a term already used in the first few centuries after Christ for a phenomenon which probably carries meanings that are closely related to boredom.
- some philosophers, in particular Schopenhauer, Kierkegaard and Nietzsche emphatically bring up boredom and Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1983) has analysed boredom in great detail.

Both for an inquiry into boredom in acedia and for a correct consultation of non-Dutch literature about boredom one needs insight in the semantic field of the term 'verveling' and in the most important non-Dutch terms for 'verveling': 'ennui', 'boredom' and 'Langeweile'.

On the basis of the problem mentioned above a 'presentation of the question and a set-up' have been formulated which have been elaborated as follows:

In Part I the Dutch term 'verveling' and the most important non-Dutch terms have been studied in order to get the phenomenon of boredom in focus more clearly. The following moments appear to be present: A) A disruption of somebody's relation with his world to which the world of his self also belongs. B) The feelings which are involved in the disruption of the relation and are experienced as unpleasant. Though origin and development of the terms mutually differ, the main accents in the meanings: the feeling of emptiness, the semantic main points (being in an unpleasant mood, experiencing the passing of the time as long) are found in the present meaning of each of the words. Moreover the analysis of the feelings shows two main aspects of existence:

- A primary being directed at the world.
- A feeling of dependence on a power beyond man.

In Part II a cultural-historical inquiry has been made into acedia. For that purpose the origin of this phenomenon, the origin of the term and the further development of its semantic field have been analysed. This development has been described on the basis of texts from a number of important figures from the early Christian period (among others Johannes Cassianus 364-435), the early Middle Ages (among others Gregory the Great 540-604), the high Middle Ages (among others Thomas from Aquino 1224-1274) and the Spanish Golden Age (among others John of the Cross 1542-1592). At first it has especially been attempted to distinguish the phenomenon of boredom in the structure of meaning of acedia. In addition it has been examined what the knowledge of acedia adds to the knowledge of boredom. This unit has been concluded with a summary in which it is found that in acedia two phases can be distinguished:

I A phase in which an aspect of boredom presents itself:

A) Somebody's disruption with his religious world. B) Feelings and behaviour relating to the disruption as such and to the realization that one is not satisfactorily involved in the possibilities of the religious element in one's experience.

II A phase of aversion to asceticism. Feelings of responsibility, guilt and sin especially relate to this phase. On the basis of the texts already mentioned an explanation is given of the feelings of responsibility, guilt and sin with reference to boredom and the influence of the Christian view of labour -with reference to acedia- on the contemporary dealing with labour. Subsequently both acedia and boredom appear to be based fundamentally on the inner experience of a fundamental twofoldness.

In Part III the phenomenon is discussed from the philosophical anthropology. The following philosophers have successively been described: Arthur Schopenhauer (1788-1860), Søren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche (1844-1900) and Martin Heidegger (1889-1976). In Schopenhauer it has been examined to what extent his monistic, naturalistic thinking from the primacy of the will is connected with the development of boredom. Next attention was paid to what he considers the possibilities to evade boredom by means of powerful willing, art experience and an ascetic attitude to life. These efforts clarify a possible dealing with boredom.

His philosophy also confirms the supposition that man can only be liberated from his boredom by way of a superindividual participating in life.

Kierkegaard has distinguished the function of faith as well as the contrasts as components in human behaviour. Thus he has given dualism and with that the phenomenon of boredom - among other things by the themes of option, fear and despair a more emphatic place in life. In the description of the development of individuality - via the aesthetic, the ethic and the religious stages - boredom is

penetratingly discussed. Kierkegaard's philosophy really says that without belief in the mystery, in the super-temporal, one is left to a fundamental boredom which permeates one's whole life. From the supposition that faith is at issue in every transition to a subsequent stage a critical consideration is given as to Kierkegaard's opinion that faith would not realize itself as a gift until it reaches the religious stage.

In Nietzsche boredom has been discussed as it arises from his naturalistic philosophy of 'life as becoming' in which 'the will to power' fulfills a dominating function. The liberating force of the dynamics of eternal becoming, as it manifests itself in the Ueberschensch in a continuous experience of power, is to Nietzsche the sense of life. It means, however, reducing the humane relationship to a relationship of power by which his philosophy carries boredom structurally and can hardly be accepted as fundamentally satisfying.

The penetrating analysis of boredom by Heidegger has been discussed extensively. After going into boredom as a mood, a fundamental mood, the main forms of boredom, which are central in his analysis, are dealt with. One aspect that is paid much attention to is boredom as an unfulfilled being in the wish for self-realization. To that end 'Die Gelassenheit' is discussed as that state of mind in which one opens up for 'Being' and in which, in principle, boredom is removed. His little-balanced opinion that one is responsible for one's own boredom is entered at length.

In the summarizing examination of the philosophical part dualism turns out to be an inevitable problem for everyone. Further it has become clear that boredom in its deepest sense asks for a contact with one's fellow man and the non-human beings in which that contact is experienced as a real contact.

In the concluding Part IV - after briefly summarizing and concluding the preceding text with a description of the essence of the phenomenon of boredom - there is, therefore, an examination of what this study has contributed to the knowledge of that way of contact, by which boredom is driven back and life gets more sense. As that contact itself is given in which the inter-subjectivity is considered the highest form of human contact.

BIBLIOGRAFIE

Lexica

- Al, J. c.s., *Van Dale. Groot woordenboek Frans-Nederlands*, Utrecht 1984.
A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
- Astigarraga, Juan Luis c.s., *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma 1990.
- Buchberger, M. c.s., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1965.
- Cox, H.L. c.s., *Van Dale. Groot woordenboek Duits-Nederlands*, Utrecht 1990.
- Dölger, F.J. c.s., *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Stuttgart 1950.
- Dubois, J. c.s., *Dictionnaire du Français contemporain*, Paris 1966.
- Geerts, G. c.s., *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, Utrecht 1984.
- Grimm, Jacob - Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1873.
- Imbs, P., *Trésor de la langue Française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, Paris 1979.
- Koenen, M.J.-J.B. Drewes, *Wolters' Woordenboek Nederlands*. Koenen, Groningen 1987.
- Littre, E., *Dictionnaire de la Langue Française*, Paris 1863.
- Longman Group, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Bungay, Suffolk 1990.
- Martin, W. c.s., *Van Dale. Groot woordenboek Engels-Nederlands*, Utrecht 1984.
Oxford University Press, *The compact edition of the Oxford English Dictionary*, London 1979.
- Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg 1988.
- Rahner, Karl c.s., *Sacramentum mundi. Theologisch Lexicon voor de praktijk*, Deel III, Hilversum 1968.
- Stevenson, Burton, *Stevenson's Book of Quotations*, London 1958.
- Verwijs - E. Verdam, J. *Middelnederlands woordenboek*, Deel IX, 's Gravenhage 1929.
- Viller, Marcel, S.J. c.s., *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Deel I: Paris 1937 e.v.
- Vries, M. de. - L.A. te Winkel, *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, Leiden 1988.
-

- Achterhuis, Hans, *De markt van welzijn en geluk. Een kritiek van de andragogie*, Baarn 1983.
- Adolfo de la Madre de Dios, Espagne. 'Age d'or', in: *DS*, IV, 1127-1178, Paris 1961.
- Antonius, *Leven, getuigenissen, brieven van de heilige Antonius abt*, Westmalle (België) 1981.
- Augustinus, Aurelius, *Die Handarbeit der Mönche*, Würzburg 1972.
- *Die Enthältsamkeit*, Würzburg 1949.
- *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap*, Apeldoorn 1983.
- Avoy, Joseph, M., 'Endurcissement', in: *DS*, IV, 642-652, Paris 1960.
- Bardy, G., 'Acedia', in: *DS*, I, 166-167, Paris 1937.
- Barret, W., 'Leibnitz's Garden. Some Philosophical Observations on Boredom', in: *Social Research*, 42, 551-555, New York 1975.
- Bataillon, Marcel. *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris 1937.
- Bavel, T.J. van, *Augustinus. Van liefde en vriendschap*, Baarn 1970.
- Becket, Samuel, *Wachten op Godot*, Toneelgroep De Appel, Scheveningen 1984-85.
- Benedictus van Nursia, *La Règle de saint Benoît*, I, Paris 1972.
- *La Règle de saint Benoît*, II, Paris 1972.
- *La Règle de saint Benoît*, V, Paris 1971.
- Berg, J.H. van den, *Metabetica of leer der veranderingen*, Nijkerk 1957.
- Berger, Herman, *Friedrich Nietzsche, een filosofie van het lijden en van de macht*, Nijmegen 1982.
- 'Metafysische eenheid als intersubjectiviteit', in: *Tijdschrift voor filosofie*, Leuven, 51ste jg. Nr. 2, juni 1989.
- Bernardus van Clairvaux, *Werken van Sint Bernard abt van Clairvaux*, 8 delen. Niet in de handel, Tilburg 1973.
- *S. Bernardi Opera*, 8 delen, Rome 1957-1977.
- *Sint Bernardus over Sint Benedictus*, Bonheiden 1980.
- Bernstein, Haskell, E. 'Boredom and the Ready-Made Life', in: *Social Research* 42: 513-537, New York 1975.
- Bigelow, Patrick, 'The ontology of boredom: a philosophical essay', in: *Man and world. An international Philosophical Review*, Volume 16, The Hague, London 1983.
- Bishop Kallistos Ware, 'Philokalia', in: *DS*, XII, 1ste deel 1336-1337, Paris 1984.

- Blommestijn, H., 'Mystieke omvorming in liefde. De Levensweg' In: *Zin en Religie. Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag*, 115-133, Baarn 1990.
- Boer, Th. de, *Van Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*, Meppel 1989.
- Bollnow, O.F., *Existenzphilosophie und Pädagogik*, Stuttgart 1959.
- Borchert, Bruno, *Mystiek. Geschiedenis en uitdaging*, Bloemendaal 1989.
- Bouyer, L., *La vie de S. Antoine. Essay sur la spiritualité du monachisme primitif*, Abbaye de Bellefontaine 1977.
- Brom, Gerard, 'Nietzsche's Antichrist', in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandsche akademie van wetenschappen*. Nieuwe reeks, deel 9, afdeling letterkunde, Nos. 1-10, 81-252, Amsterdam 1946.
- Bulhof, Ilse N., c.s. *Deugden in onze tijd. Over de mogelijkheid van een eigentijdse deugdenethiek*, Baarn 1989.
- Bunge, Gabriel, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Ueberdruß*, Köln 1983.
- Cassianus, Johannes, *Institutions Cénobitiques*, Paris 1965.
- *Collationes (Gesprekken I-X)*, Bilthoven 1968.
- *Instellingen, leven en streven van monniken*, Brugge 1984.
- Cognet, Louis, 'La spiritualité moderne', in: *Histoire de la Spiritualité Chrétienne III* (2), Aubier 1966.
- Couperus, L., 'Een vervelende morgen', in: *Korte Arabesken*, Amsterdam 1964.
- Derville, Henri., 'Mélancolie', in: *DS. X*, 950-955, Paris 1980.
- Doorman, M., 'De brede en de smalle weg', in: *Wijsgerig perspectief*, no. 4, 108-112, Meppel, 1987/8.
- Doosselaere, E. van, 'Angst en gelatenheid als openheid voor het zijnsmysterie', in: *Tijdschrift voor filosofie*, 37e jaargang, Nr. 1, Meppel maart 1975.
- 'Inleiding en kommentaar', in: *Gelatenheid, Martin Heidegger*, Amsterdam 1979.
- Dijk, W.K. van, 'Zin en ziekte', in: *Zinervaring in de hedendaagse cultuur*, Baarn 1982.
- Evagrius van Pontus, *Évagre le Pontique ou le moine*, I en II, Paris 1971.
- *Geestelijke geschriften*, I en II, Bonheiden 1987.
- Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*, Utrecht 1980.
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, London 1946.
- Girard, René, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen 1986.
- Goudsblom, J., *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam 1963.
- Gregorius de Grote, *Morales sur Job*, Deel I, boeken 1 en 2, Paris 1975.
- Guibert, J. de, 'Ascese, Ascetisme', in: *DS, I*, Paris 1937.

- Guy, Jean-Claude, in: Jean Cassian: *Institutions Cénobitiques*, Paris 1965
- Haarsma, F., 'Ten Geleide', in: *Zinervaring in de hedendaagse cultuur*, Baarn 1982.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Band 29/30, Frankfurt am Main 1983.
- *Gelatenheid*, Amsterdam 1979.
- *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.
- Heineman, Fritz, *Existentie-filosofie: levend of dood?*, Utrecht 1967.
- Herwegen, J., *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Keulen 1944.
- Hilarius, P. (O.F.M. Cap.), 'Geestelijke middelmatigheid of halfslachtigheid', in: *Tijdschrift voor geestelijk leven*, 2, deel I, Utrecht 1946.
- Horn, Axel, *Verantwortung heute. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Paul Tillich zur Frage nach Verantwortung und Verantwortlichkeit des Menschen*, Würzburg 1980.
- Ignatius van Loyola, *Geestelijke oefeningen, Geestelijk Dagboek*, Den Haag 1968.
- Jan van Ruusbroec, *Een spiegel der eeuwighe salicheit*, Amsterdam 1976.
- *De verhevenheid van de geestelijke bruiloft*, Amsterdam 1977.
- 'Vanden IV becoringhen', in: *Drie kleinere tractaten*, Amsterdam 1979.
- *Opera Omnia*. Den Haag, Deel I, 1981, Deel II, 1980, Deel III, 1988.
- Jankélévitch, Vladimir, *L'aventure, L'ennui, Le sérieux*, Paris 1963.
- Joannes van het Kruis, *Mystieke werken*, Gent 1980.
- Kernberg, Otto. F., *Borderline conditions and pathological narcissism*, New York 1979.
- Kierkegaard, S., *Denken en Zijn*, Meppel 1982.
- *Der Begriff Angst*, Düsseldorf 1952.
- *Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern*, Hamburg 1959.
- *Entweder / Oder*, Gesammelte Werke, Düsseldorf, Deel I, 1956, Deel II, 1957.
- *Vrees en beven*, Baarn 1983.
- Knoers, A., *Verveling in de puberteit*, Assen 1966.
- Krüger, Heinz, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, Frankfurt am Main 1957.
- Kuhn, Reinhard, *The demon of noontide. Ennui in Western Literature*, New Jersey 1976.
- Lange, Frits de, *Individualisme. Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze*, Kampen 1989.
- Langeveld M.J., *Beknopte theoretische pedagogiek*, Groningen 1955.

- Lasch, Christopher, *The culture of narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, London 1980.
- Leclercq, Jean c.s., 'De Saint Grégoire à Saint Bernard. Du VIe au IIe siècle. La spiritualité du moyen âge', in: *Histoire de la Spiritualité*, Aubier 1961.
- Loo, K. van de, 'Gewoon over het gapen', in: *Gewone psychologie. Bijdragen tot de empyrische psychologie*, Gawein - Jaargang VIII - Aflevering 3-4, 95-106, Nijmegen april 1960.
- López - Ibor, J.J., *De la noche oscura a la angustia*, Madrid 1973.
- Louf, André, 'De akèdia bij Evagrius Ponticus', in: *Concilium, internationaal tijdschrift voor theologie*. 10de jaargang no. 9, Bussum, november 1974.
- Luyten, W., *De psychologie van de verveling*, Amsterdam 1951.
- Liotard, Jean-François, *Het postmoderne weten. Een verslag*, Kampen 1988.
- Mann, Thomas, *De toverberg*, Amsterdam 1975.
- Martin, Henri, 'Dégout', in: *DS*, III, 99-104, Paris 1957.
- Mendoza, Ramon, G. de, *Stimmung und Transzendenz. Die Antizipation der existenzialanalytischen Stimmungsproblematik bei Ignatius von Loyola*, Berlin 1970.
- Merks, K.W., 'De universele ethiek-een illusie? Een ideaal van het moderne denken in postmodern licht', in: *Postmodernisme als uitdaging*, Baarn 1990.
- Nierop, M. van, 'Schopenhauer en de kunst', in: *Wijsgerig perspectief*, no. 4, 99-104, Meppel 1987/8.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Berlijn 1980. Band II: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Band III: *Morgenröthe - Idyllen aus Messina - Die fröhliche Wissenschaft*, Band IV: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*.
- Oudemans, Th.C.W., *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*, Meppel 1980.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Montrouge 1972.
- Plessner, H., *Lachen en wenen*, Utrecht 1965.
- Pöggeler, Otto, *Martin Heidegger. De weg van zijn denken*, Utrecht 1969.
- Pott, H.J., 'Schopenhauers pessimisme en de theodicee', in: *Wijsgerig perspectief*, no. 4, 104-108, Meppel 1987/8.
- *Pessimisme als filosofie. Inleiding tot het denken van Arthur Schopenhauer*, Baarn 1988.
- Reve, Gerard, *De Avonden*, Amsterdam 1986.
- Revers, W.J., *Die Psychologie der Langeweile*, Meisenheim an Glan 1949.
- Rijt, F.P.J.A. van der, 'De zin van het onbehagen. Uitgaande van de ervaring van vrouwen in een mannencultuur', in: *Zinervaring in de hedendaagse cultuur*, Baarn 1982.

- Scholtens, W.R., *Alle gekheid op een stokje, Kierkegaard als psycholoog*, Baarn 1979.
- *Kijk, hier barst de taal... Mystiek bij Kierkegaard*, Kampen 1990.
- Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, Band I: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Darmstadt 1973; Band III: *Kleinere Schriften*, Darmstadt 1968; Band IV: *Parerga und paralipomena I*, Darmstadt 1968.
- Schulz, Ehrenfried, 'Langeweile', in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988.
- Simons, Eberhard, 'Dualisme', in: *Sacramentum mundi. Theologisch Lexicon voor de praktijk*, Deel III, Hilversum 1968.
- Steggink, O., 'Mystiek en affectiviteit bij Teresa van Avila', in: *Spiritualiteit. Wetenschappelijke en theologische beschouwingen*, Baarn 1984.
- 'Ontmoeting en spiritualiteit', in: *Is er meer tussen ons. Over relaties en hun religieuze betekenis*, Baarn 1980.
- en Kees Waaijman, *Spiritualiteit en Mystiek*, Nijmegen 1985.
- Störig, Hans Joachim, *Geschiedenis van de filosofie*, 2 delen, Utrecht 1986.
- Strasser, S., *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrecht 1956.
- *Fenomenologie en empirische menskunde. Bijdrage tot een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid*, Arnhem 1962.
- Struyker Boudier, C.E.M., 'Aangaan van en omgaan met schuld', in: *Ons Geestelijk Leven*, 59, no. 4, 179-188, Tilburg 1980.
- 'Zin en verlangen. Een antropologische benadering', in: *Zin en religie. Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag*, Baarn 1990.
- Tardieu, Emile, *L'Ennui*, Paris 1913.
- Teresa van Avila, *Mystieke werken van Teresia van Avila. II Kloosterstichtingen, Constituties. Wijze van visitatie*, Gent 1980. III *Innerlijke Burcht*, Gent 1982. IV *Mijn leven*, Gent 1984.
- *Werken van de H. Theresia. Deel I Het boek van haar leven; Het boek der kloosterstichtingen; Regel en constitutiën; Wijze van visitatie*, Bussum 1948.
- Thomas van Aquino, *Summa Theologica. Die Liebe*, (2. Teil), Klugheit, II-II, 34-36. Band 17 B, Heidelberg 1966.
- *Summa Theologica. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, II-II, 171-182. Band 23, Heidelberg 1954.
- Thulstrup, Maria, Mikulová, Kierkegaard (Sören), in: *DS*, VIII, 1723-1729, Paris 1974.
- Tielsch, Elfriede, *Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung*, Göttingen 1964.

- Tongeren, P.J.M. van, 'Over geloven', in: *Een nieuw christelijk mensbeeld*, Baarn 1988.
- *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu 'Jenseits von Gut und Böse'*, Bonn 1989.
- Valk, J.M.M. de, 'Maatschappelijke aspecten van de zinervaring', in: *Zinervaring in de hedendaagse cultuur*, Baarn 1982.
- Vandenbroucke, François, 'Nouveaux milieux, nouveaux problèmes. Du XIIe au XVIe siècle. La spiritualité du Moyen Age', in: *Histoire de la Spiritualité chrétienne II*, Aubier 1961.
- Vedder, Ben, 'Heideggers denken van het zijn als een denken van het verlangen', in: *Tijdschrift voor filosofie*, 47ste jaargang, Nr. 1, 451-472, Leuven 1985.
- *Verlangen als concrete transcendentie bij Scheler en Heidegger. Een vergelijkend onderzoek naar hun wederzijdse interpretatie*, Leuven 1983.
- Veerman, Dick, 'Ten geleide', in: *Het postmoderne weten. Een verslag*, Kampen 1988.
- Velthoven, Th. van, *De intersubjectiviteit van het zijn*, Kampen 1988.
- Vergote, A., P. Moyaert c.s. *Psychoanalyse. De mens en zijn lotgevallen*, Kapellen 1988.
- Verhoeven, C. 'Aantekeningen over verveling', in: *Het grote gebeuren*, 174-186, Utrecht 1966.
- Vögtle, A., 'Acedia', in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band I, Stuttgart 1950.
- Völker, L., *Langeweile, Untersuchungen zur Vorgeschichte literarischen Motivs*, München 1975.
- Waaïman, Kees, *De mystiek van ik en jij. Een nieuwe vertaling van 'Ich und Du' van Martin Buber met inleiding en uitleg en een doordenking van het systeem dat eraan ten grondslag ligt*, Kampen 1990 (3de dr.)
- Wang, Martin, 'Some psychoanalytic observations on boredom', in: *The international Journal of Psycho-Analyses, The institute of Psycho-Analysis*, Volume 60, 515-527, London 1979.
- Wenzel, S., *The sin of sloth: Acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill 1967.
- Wiele, J. van de / Sylvain de Bleekere. *Friedrich Nietzsche. De lof van het leven en de waan van de waarheid*, Amsterdam 1982.
- Wiele, J. van de, 'Intersubjectiviteit en zijnsparticipatie', in *Tijdschrift voor filosofie*, 27 no. 1, Leuven maart 1965.
- Wulf, F., 'Trägheit', in: *Lexicon für Theologie und Kirche* 301-302, 10 de Band, Freiburg 1965.

Gebruikte afkortingen

- D.S.: Marcel Viller, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Paris 1937 e.v.
- G.M. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Amsterdam 1979.
- S.Z.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.

- Achterhuis, H. 14, 191
Adolfo de la Madre de Dios 76, 191
Al, J. 32, 189
Antonius 47-50, 191, 192
Aristoteles 69, 71
Astigarraga, J.L. 189
Augustinus, 60-65, 71, 86, 88, 90, 95, 170, 191
Avoy, J. M. 88, 191
Bardy, G., 48, 191
Barret, W. 42-43, 191
Basilius, 58, 61
Bataillon, M. 76, 191
Bavel, T.J. van 21, 86, 191
Becket, S. 41, 43, 191
Benedictus van Nursia 63-64, 67, 191, 193
Berg, J.H. van den 33, 191
Berger, H. 119-121, 124-125, 127, 172, 191
Bernardus van Clairvaux 66-68, 191, 194
Bernstein, H. E. 42-44, 191
Bieber, I. 157
Bigelow, P. 113, 191
Bishop Kallistos Ware 53, 191
Bleeckere, S. de 196
Blommestijn, H. 74, 192
Boer, Th. de, 155, 192
Bollnow, O.F., 113, 192
Borchert, B. 76, 78, 192
Bouyer, L. 48, 192
Brenner, C. 157
Brentano, F. 192
Brom, G. 126, 192
Buber, M. 25, 172, 173, 196
Buchberger, M., 189
Bulhof, I. N. 177, 192
Bunge, G. 20, 192
Burchhardt, J. 127
Cassianus, Johannes 24, 56-63, 65, 68-69, 86, 88, 182, 186, 192-193
Castor 56
Cognet, L. 79-81, 192
Cox, H.L. 36, 189
Couperus, L., 29-30, 192
Dasypodius, P. 36
David 59
Deken, A. 28
Derville, H. 79, 192
Diderot, D. 33, 35
Dijk, W.K. van, 169, 192
Dölger, F.J. 189
Doorman, M. 102, 192
Doosselaere, E. van, 143, 145, 151, 154, 192
Drewes, J.W. 189
Dubois, J. 32, 189
Eckhardt, 73
Erasmus 191
Evagrius van Pontus, 50-61, 192, 194
Fenichel, O. 157
Flaubert, G. 33, 192
Freud, S. 156-157, 192
Gaultier, J. de 33
Geerts, G. 27-28, 189
Girard, R. 33, 192
Goethe, W. 37
Goudsblom, J. 120, 192
Gracian, J. 91
Greenon, R. 42, 157
Gregorius de Grote, 24, 48, 65-66, 68-69, 71-72, 182, 186, 192, 194
Grimm, J. 35-36, 189

- Grimm, W. 35-36, 189
 Guibert, J. de 67, 192
 Guy, J.C. 60, 193
 Haarsma, F. 13-14, 168, 193
 Heidegger, M. 19, 23-25, 38-39, 44, 93, 95-96, 123, 128-136, 138-140, 142-155, 159, 160, 162-164, 167, 168, 171, 181-183, 185-187, 192-194, 196-197
 Heineman, F. 147, 193
 Heraclitus 118
 Herwegen, J. 64, 193
 Hilarius, P. 88, 193
 Homerus 122
 Horn, A. 149, 159, 193
 Ignatius van Loyola 75-77, 87, 193-194
 Imbs, P. 33, 189
 Jan van Ruusbroec 73-75, 193
 Jankélévitch, V. 34-35, 38, 46, 168, 193
 Jiménez, Fr. de Cisneros 75
 Joannes van het Kruis 24, 53, 76, 80-83, 182, 186, 189, 193
 Job 65, 192
 Johannes van Damascus 69
 Kant, I. 98
 Kernberg, O. 157-158, 193
 Kierkegaard, S. 19, 23-24, 93, 95-96, 104, 117, 126, 145-148, 160, 162-164, 167, 170, 181-183, 185-187, 193, 195
 Knoers, A. 18, 31, 157, 193
 Kohut, H. 157
 Koenen, M.J. 28-29, 189
 Krüger, H. 124, 193
 Kuhn, R. 18, 21, 34, 37, 65, 72, 193
 Lange, F. de 104, 193
 Langeveld M.J. 16, 193
 Lasch, C. 157, 194
 Leclercq, J. 66-67, 194
 Leibniz, G.W. 191
 Levinas, E. 155, 192
 Littré, E. 32, 189
 Loo, K. van de 30, 194
 López - Ibor, J.J. 79, 194
 Louf, A. 53, 194
 Luypen, W. 17-18, 194
 Lyotard, J. F. 15, 194, 196
 Macarius van Corinthe 53
 Mann, Th. 37, 194
 Martin, H. 79, 194
 Martin, W. 40, 189
 Mathias 80
 Matheus (apostel) 62
 Melania de Oudere 52
 Mendoza, R. de 77, 111, 114, 148, 194
 Merks, K.W. 15-16, 194
 Moyart, P. 79, 196
 Nicodemus de 'hagiorithe' 53
 Nierop, M. van 98, 101, 194
 Nietzsche, F. 19, 23-25, 93, 95-96, 117-128, 131, 145, 160-164, 167, 170, 181-183, 185-187, 191-192, 194, 196
 Novalis 129, 139
 Origines 51
 Oudemans, Th.C. 167, 194
 Pachomius, 58, 61
 Parmenides, 118
 Pascal 19, 194
 'Pastor' van Hermes 48
 Paulus van Thebe, 47
 Paulus (abbas, woestijnvader) 60
 Paulus (apostel) 54, 59, 62
 Petrarca, F. 72
 Plato 37, 101
 Plessner, H. 17, 194
 Pöggeler, O. 126, 147, 171, 194

Pott, H.J. 99, 194
 Rahner, K. 189
 Reve, G. 30, 194
 Revers, W.J. 17-18, 21, 65, 194
 Rijt, F.P.J.A. van der 15, 194
 Salomon 60
 Sartre, J.P. 193
 Scheler, M. 196
 Scholtens, W.R. 105-107, 110, 112, 114, 116, 170, 195
 Schopenhauer, A. 19, 23-24, 93, 95-104, 122, 145, 160-164, 167, 170, 181-182, 185-186, 194-195
 Schulz, E. 20, 195
 Simons, E. 21, 195
 Socrates 110, 122
 Spengler, O. 131
 Steggink, O. 67, 73, 76, 91, 101, 176, 195
 Stevenson, B. 40, 189
 Störig, H.J. 98, 107, 118, 195
 Strasser, S. 38-39, 44, 86, 131, 168-169, 195
 Struyker Boudier, C.E.M. 13-15, 160, 195
 Suger 67
 Surin 88
 Tardieu, E. 34, 44, 195
 Teresia van Avila 76, 78-80, 84, 91, 195
 Thomas van Aquino 24, 69-73, 85, 88, 182, 186, 195
 Thulstrup, M.M. 114, 195
 Tielsch, E. 116, 195
 Tillich, P. 193
 Tongeren, P.J.M. van 115, 121, 126, 196
 Valk, J.M.M. de 14, 196
 Vandenbroucke, F. 73, 196
 Vedder, B. 94-95, 129, 139, 140, 196
 Veerman, D. 15, 196
 Velthoven, Th. van 174-175, 177, 196
 Verdam, J. 94, 189
 Vergote, A. 79, 196
 Verhoeven, C. 162, 196
 Verwijs, E. 27, 94, 189
 Viller, M. 189, 197
 Vögtle, A. 48, 196
 Völker, L. 36-38, 70, 196
 Vries, M. de 28-29, 189
 Waayman, K. 172, 195-196
 Wagner 122
 Wang, M. 157, 158, 196
 Weber, M. 14
 Wenzel, S. 66, 72, 196
 Wiele, J. van de 114-118, 120, 124, 126, 171, 173-174, 176, 196
 Winkel, L.A. te 189
 Wolff 28
 Wulf, F. 70, 196

Curriculum vitae

Leo van de Camp werd geboren op 13 februari 1924 te Nijmegen. Na de opleidingen Mulo, Kweekschool voor onderwijzers, Hoofdakte voor onderwijzers studeerde hij pedagogiek aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

Sinds 1945 was hij achtereenvolgens werkzaam als onderwijzer bij het gewoon lager onderwijs, het onderwijs voor licht geestelijk gehandicapte kinderen en als hoofd van een school voor moeilijk opvoedbare kinderen. Vanaf 1969 was hij als stafmedewerker verbonden aan een orthopedagogisch instituut voor licht geestelijk gehandicapten.

